L’Autre qui n’existe pas et ses Comités d’éthique

Éric Laurent et Jacques-Alain Miller

Première séance de séminaire

(mercredi 20 novembre 1996)

Jacques-Alain Miller : C’est sous ce titre, *l’Autre qui n’existe pas et ses comités d’éthique* qu’Éric Laurent et Jacques-Alain Miller, tous les deux, nous commençons un séminaire qui se poursuivra tout au long de cette année dans cette salle à cette même heure.

Nous commençons à deux, mais, conformément à la notion qui est celle du séminaire, nous espérons le poursuivre de temps à autre avec d’autres, à plusieurs, avec le renfort que pourront éventuellement nous apporter ceux qui voudront bien nous rejoindre dans cette élaboration.

Il y a une relation entre d’une part le titre sous lequel nous situons notre point de départ, le thème de l’inexistence de l’Autre et de l’éthique concoctée en comité et d’autre part le mode sous lequel nous entendons travailler et présenter ce travail devant vous à savoir celui de ce jour. Si nous avons choisi de réunir et de fusionner les thèmes que nous avions déterminés et annoncés chacun de notre côté, si nous avons choisi de nous retrouver ensemble à cette tribune, si nous avons choisi d’enseigner sur le mode du séminaire c’est d’abord pour la raison suivante : c’est aux fins de mettre en évidence, d’exhiber, j’irais même jusqu’à dire de mettre en scène ce dont il s’agit, c’est-à-dire précisément que l’Autre grand A n’existe pas, de mettre en évidence que nous renonçons cette année au monologue enseignant, qui, quoiqu’on en ait, fait croire à l’Autre, à l’Autre singulier, majuscule, unique, à l’Autre de référence et que nous préférons, étant donné ce dont il s’agit, nous préférons vous présenter l’Autre de l’enseignement sous une forme double, dédoublée.

Ce tandem est ainsi l’amorce d’un pluriel. Si déjà on franchit la prison de l’Un, de l’Un Autre pour passer au Deux, alors tous les espoirs sont permis et peut être tous les désespoirs sont permis.

Si nous présentons ici à deux, c’est pour affaiblir l’Autre, conformément à notre thèse de départ. C’est pour l’ébranler, le miner, le ruiner, le révéler dans sa ruine. Et c’est aussi du même coup constituer le comité, pour esquisser le comité, pour jouer au comité, pour manifester ainsi que l’inexistence de l’Autre ouvre précisément l’époque des comités. Celle où il y a débat, controverse, polylogue, conflit, ébauche de consensus, dissension, communauté avouable ou inavouable, partialité, scepticisme et cela sur le vrai, sur le bon, sur le beau, sur ce que parler veut dire, sur les mots et les choses, sur le réel. Et ce, sans la sécurité de l’Idée majuscule, sans celle de la tradition, ni même sans la sécurité du sens commun.

Est-ce cela qui a été proclamé par le dit fameux *Dieu est mort* ? Certainement pas, car la mort de Dieu comme celle du père, mis en scène par Freud dans son *Totem et Tabou*, ne met fin au pouvoir d’aucun, ni de Dieu ni du père, mais au contraire l’éternise, sert de voile à la castration.

La mort de Dieu est contemporaine de ce qui s’est établi dans la psychanalyse comme règne du Nom-du-Père. Et le Nom-du-Père c’est au moins ici en première approximation, comme le signifiant que l’Autre existe. Le règne du Nom-du-Père correspond dans la psychanalyse à l’époque de Freud. Si Lacan l’a dégagé, mis au jour, formalisé, ce n’est pas pour y adhérer, ce n’est pas pour le continuer, le Nom-du-Père, c’est pour y mettre fin. C’est ce qui s’annonce sous les espèces du mathème qu’on lit

grand S de A barré, S(Ⱥ) signifiant de l'Autre barré, c'est ce qui dans l'enseignement de Lacan s'est annoncé ici et qui a éclaté lorsqu'il en a donné la lecture du pluralisme des Nom-du-Père, la lecture *Les Non-dupes errent*, en mettant le Nom-du-Père au pluriel.

Et non seulement cette lecture de ce mathème, pluralise le Nom-du-Père mais encore elle l'effrite, elle le dévaste au-delà du réel et ce par l'équivoque, en attaquant le lien du signifiant à ce qu'on croit être son, entre guillemets, « signifié ». C'est l'équivoque célèbre entre les Noms-du-Père et les *Non-dupes-errent*, à quoi Lacan a été logiquement amené à partir de son séminaire *Encore*, que j'ai commenté en partie l'année dernière, à mon cours, et cette équivoque consacre celle de l'inexistence de l'Autre.

L'inexistence de l'Autre ouvre véritablement ce que nous appellerons l'époque lacanienne de la psychanalyse. Et cette époque c'est la nôtre. Pour le dire autrement, c'est la psychanalyse de l'époque de l'errance, c'est la psychanalyse de l'époque des non-dupes.

De quoi sont-ils non-dupes ces non-dupes ? Certes ils ne sont plus, plus ou moins, plus dupes des Noms-du-Père, au-delà ils ne sont plus, plus ou moins plus dupes de l'existence de l'Autre. Ils savent explicitement, implicitement, en le méconnaissant, inconsciemment mais ils savent, que l'Autre n'est qu'un semblant. De là l'époque, la nôtre, l'actuelle voit s'inscrire à son horizon, tout autre horizon que le mur, la sentence que tout n'est que semblant. L'époque en effet est prise dans le mouvement, toujours s'accélérant, d'une dématérialisation vertigineuse, qui va jusqu'à nimber d'angoisse la question du réel. Cette époque est celle où le réel, ou plutôt le sens du réel est devenu une question.

Nous aurons sans doute à examiner des travaux contemporains, actuels de philosophie où s'étale aussi bien la mise en question que la défense du réel. Et qui témoignent, dans les livres, sous des modalités naïves, sophistiquées, la douleur des non dupes quant aux statuts et quant à l'existence du réel. S'il y a crise aujourd'hui, on n'est pas sûr que le mot soit approprié, mais s'il y a crise ce n'est pas, me semble-t-il - j'ai dit me semble-t-il parce que nous ne nous sommes pas concertés sur tout, nous ne nous sommes pas racontés avant l'occasion ce que nous allions dire chacun sinon on s'ennuierait, nous avons fixé ensemble une orientation, une direction, quelques repères, échangé quelques faxs et puis nous marchons.

Donc je découvrirai avec vous exactement ce qu'Éric Laurent a préparé comme lui-même il le découvre maintenant pour moi. Ce qui est fixé, c'est que nous sommes quand même sur des rails - s'il y a crise, je ne sais pas si on doit dire qu'il y a crise ou non, mais enfin s'il y a crise ce n'est pas, me semble-t-il comme à l'époque de Descartes une crise du savoir. D'où Descartes a pu forer l'issue de cette crise du savoir par le promotion du savoir scientifique. J'aimerais bien qu'on y revienne au cours de l'année. Une crise, la crise de l'époque cartésienne, est une crise dont le ressort sans doute principal a été l'équivoque, l'équivoque, oui, la fameuse équivoque introduite dans la lecture du signifiant biblique. Équivoque qui est due à l'irruption de la Réforme. Et donc on a assisté à une crise de l'interprétation du message divin qui a mis l'Europe à feu et à sang. Cette crise elle-même succédant au retour aux textes de la sagesse antique gréco-romaine, à la Renaissance.

Mais cette crise du savoir, qu'il faudrait décrire avec bien plus de détails, de minutie que je ne le fais, cette crise du savoir, de l'interprétation, ne touchait pas au réel, elle ne touchait pas à l'instance de Dieu comme étant le réel. *De Dieu, qu'il existe*, c'est le titre que Descartes donne à la troisième méditation à laquelle je me suis référé pour avancer le titre *L'Autre n'existe pas*.

C'est là au fond la mutation scientifique que Dieu n'ait plus à être seulement l'objet de l'acte de foi mais bien celui d'une démonstration adossant la solitude

assiégée, précaire, du *cogito*, à un réel qui ne trompe pas. Et ce réel, à cette époque, était en mesure de mettre le sujet à l'abri de semblants, des simulacres, disons des hallucinations.

En revanche aujourd'hui s'il y a crise, c'est une crise du réel. Est-ce une crise ? À ce mot on peut préférer le mot de Freud, *malaise*, on pourrait dire il y a du malaise quant au réel, mais le mot de *malaise* est peut-être en passe d'être dépassé. En effet, l'immersion du sujet contemporain dans les semblants fait désormais pour tous du réel une question. Une question dont ce n'est pas trop de dire qu'elle se dessine sur fond d'angoisse et il y a là sans doute comme une inversion paradoxale.

C'est le discours de la science qui a depuis l'âge classique fixé le sens du réel pour notre civilisation et c'est, rappelons-le, à partir de l'assurance prise de cette fixion (avec un x) scientifique du réel, c'est à partir de cette fixion scientifique du réel que Freud a pu découvrir l'inconscient et inventer le dispositif séculaire dont nous faisons encore usage, ça marche encore. La pratique que nous nous vouons à perpétuer sous le nom de psychanalyse, cette pratique a été rendue possible par la fixion *(avec un x)* scientifique du réel qui au temps de Freud il faut le dire tenait encore et même faisait l'objet d'une valorisation spéciale sous les espèces de l'idéologie scientiste, à quoi Freud a participé largement.

Or, je m'avance, le monde de semblants issus de nul autre discours que du discours de la science a désormais pris le tour, ce n'est pas aujourd'hui, ce n'est pas non plus..., mais enfin c'est en cours, a pris le tour de dissoudre la fixion *(avec un x)* du réel au point que la question *Qu'est-ce que le réel ?* n'a plus que des réponses contradictoires, inconsistantes, en tout les cas incertaines.

Et bien ce lieu entre semblant et réel, ce lieu de tension, ce lieu d'émotions, entre semblant et réel, ce lieu de réflexion aussi, c'est désormais là qu'il nous appartient de déplacer la psychanalyse pour la mettre à sa juste place.

Éric Laurent a dans la passé souligné la portée de la phrase ou du *Witz* de Lacan *On peut se passer du Nom-du-Père à condition de s'en servir*. Comment l'entendons-nous aujourd'hui ? Peut-être ainsi : on peut se passer du Nom-du-Père en tant que réel à condition de s'en servir comme semblant et on peut dire que la psychanalyse même, c'est ça, pour autant que c'est à titre ou en place de semblant que le psychanalyste entre dans l'opération qui s'accomplit sous sa direction dès qu'il s'offre comme la cause du désir de l'analysant pour lui permettre de produire les signifiants qui ont présidé à ses identifications. C'est en tout cas le schéma, le commentaire du schéma donné par Lacan comme étant celui du discours analytique.

Mais aussi bien l'usage des semblants est vain, inopérant, voire foncièrement nocif si impasse est faite sur le réel dont il s'agit. Il y a du réel dans l'expérience analytique. L'inexistence de l'Autre n'est pas antinomique au réel, au contraire elle lui est corrélative. Mais ce réel, celui dont j'ai dit *il y a du réel dans l'expérience analytique*, ce réel n'est pas le réel du discours de la science, n'est pas ce réel gangrené par les semblants mêmes qui en sont issus et qu'on est réduit pour le situer à aborder comme on le fait depuis toujours, on est réduit pour le situer, ce réel, à l'aborder par les noms. C'est au contraire le réel propre à l'inconscient, du moins celui dont, selon l'expression de Lacan, l'inconscient témoigne.

À mesure que l'empire des semblants s'éteint, il importe d'autant plus de maintenir dans la psychanalyse l'orientation vers le réel. C'est tout le sens, la portée de l'ultime tentative de Lacan, consistant à présenter le réel propre à la psychanalyse en le rendant présent, visible, touchable, manipulable, sous les espèces des nœuds borroméens et autres. Que cette tentative ait été concluante ou non, elle témoigne que l'orientation lacanienne c'est l'orientation vers le réel, car le nœud, susceptible de se manifester sous les formes visibles les plus différentes, cet objet par excellence

flexible, pluriel, bien là et aussi qui se dérobe, échappant comme dit Mallarmé, cet objet louvoyant, divers, aux apparences innombrables, aux apparences, aux silhouettes, aux facettes innombrables, cet objet n'est pas un semblant. Il est, aussi bien que le nombre, de l'ordre du réel et c'est pourquoi Lacan a voulu, aurait voulu, en faire le témoignage, la manifestation du réel propre à la psychanalyse. Que le réel propre à la psychanalyse c'est quelque chose comme ça. C'est ça, pouvoir dire le réel de la psychanalyse, dans la psychanalyse, c'est cela. Et ce n'est pas un semblant, même si ça bouge même si ça a des aspects insaisissables. J'ai dit que ce nœud était aussi bien que le nombre de l'ordre du réel et il a par rapport au nombre le privilège de n'être pas chiffré et de n'avoir pas de sens.

Et la leçon à en tirer c'est qu'il importe dans la psychanalyse de maintenir, si je puis dire, le cap sur le réel et cela n'importe pas que dans la psychanalyse. Cela importe aussi bien au malaise dans la civilisation, la civilisation, nous laissons au singulier, bien qu'il y ait les civilisations et qu'on annonce déjà pour le siècle prochain que l'histoire sera faite du choc de la rivalité, de la guerre des civilisations. C'est la thèse toute récente et fort discutée, d'un professeur américain qui pourrait nous retenir un moment cette année.

Mais il y a aussi la civilisation au singulier. L'hégemon, c'est d'hégémonique n'est-ce pas, l'hégémon scientifique et capitaliste, dont l'emprise, qu'on pourrait dire totalitaire, est aujourd'hui devenue patente et que l'on désigne ici dans notre contrée comme la globalisation. Cette globalisation entraîne, traverse, fissure et peut-être même déjà fusionne les civilisations. Dans ce malaise ou ce vertige global, la psychanalyse a sa place.

Elle en subit les effets quotidiens dans sa pratique, mais aussi elle a sa partie à tenir qui n'intéresse pas que sa discipline qui importe à ceux et à celles qui habitent avec nous le malaise.

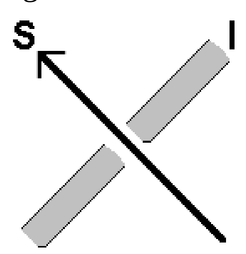
Lacan pouvait écrire, y a une éternité, en 1953, dans son *Rapport de Rome*, « la psychanalyse a à jouer un rôle dans la direction de la subjectivité moderne et elle ne saurait le soutenir sans l'ordonner au mouvement qui dans la science l'élucide. »

Le contexte d'aujourd'hui est tout différent, mais la question reste de savoir quel rôle peut en effet soutenir la psychanalyse dans ce que Lacan appelait la direction de la subjectivité moderne. Et pour notre comité c'est de cela qu'il sera question cette année, de la direction de la subjectivité moderne, voire post-moderne - on ne va pas pouvoir éviter le mot - disons la subjectivité contemporaine, du rôle que la psychanalyse peut y soutenir des impasses croissantes de notre civilisation entre guillemets, dont Lacan voyait dans le malaise freudien le pressentiment et dont il annonçait, Lacan, que la psychanalyse pourrait faire défaut, rendre ses armes.

J'en ai dit assez, précédemment, pour indiquer la voie où nous entendons engager notre effort, la subjectivité contemporaine, je ne sais pas si nous garderons cette expression, commode pour lancer ce mouvement, la subjectivité contemporaine est entraîné, captivé, roulée, c'est le cas de le dire, dans un mouvement peu résistible, qui la submerge industriellement de semblants, dont la production toujours accélérée constitue désormais un monde qui ne laisse plus à l'idée de nature qu'une fonction de nostalgie, qu'un avenir de conservatoire, d'espèces protégées, de zoo, de musée.

Et le symbolique ? Et bien le symbolique contemporain, là où il est vif, là où il est productif, là où il est intense, le symbolique contemporain, là où il concerne le sujet et ses affects, le symbolique contemporain est comme asservi à l'imaginaire, comme en continuité avec lui. Loin que ce symbolique soit en mesure de percer, traverser l'imaginaire comme le comportait le *schéma L* de Lacan, que j'ai longuement commenté, voire fait varier

dans mon cours, ce schéma, qui est en fait basé sur un X, et où la flèche du symbolique traverse même si elle peut freiner, parfois arrêter, ralentir, traverse l'axe de l'imaginaire.



Voilà le schéma, le squelette du schéma qui était pour Lacan fondamental. Une opposition franche, nette, du symbolique et de l'imaginaire et la notion d'une traversée dialectique du symbolique par rapport à l'imaginaire.

Le symbolique contemporain n'accomplit plus désormais cette traversée dialectique, à quoi jadis Lacan ordonnait l'expérience analytique. Et on pourrait croire au contraire que le symbolique se voue à l'image quand on voit, comme dans nos ordinateurs, qu'il se dissimule comme *hardware*, derrière l'écran où il miroite comme semblant.

Dans ce paysage d'apocalypse, d'apocalypse confortable, pour un certain nombre en tout cas, dans ce paysage d'apocalypse le rôle que la psychanalyse a à soutenir ne souffre pas d'ambiguïté, c'est le rappel du réel qui lui revient d'annoncer. Et c'est ce que Lacan a indiqué pour finir : que la vérité ait structure de fiction, cette fois-ci écrit i-c-t, que la vérité ait structure de fiction, n'est que trop vrai, et c'est au point que désormais la structure de fiction a submergé la vérité, qu'elle l'inclue, qu'elle l'avale. La vérité est prospère sans doute, elle s'y multiplie, elle s'y pluralise mais elle y est comme morte, c'est là que s'impose cette désuétude fictionnelle de la vérité, c'est là que s'impose le retour au réel comme à ce qui n'a pas de structure de fiction.

Le privilège de la psychanalyse, encore faudrait-il qu'elle l'eut connu, qu'elle l'ait appris de Lacan, le privilège de la psychanalyse c'est le rapport univoque qu'elle soutient au réel. « Ce n'est que des autres discours *énonçait Lacan, en 1967,* ce n'est que des autres discours, ceux qui ne sont pas des discours analytiques, ce n'est que des autres discours que le réel vient à flotter. »

L'usage contemporain du terme de dépression perd évidemment beaucoup, fait ici symptôme du rapport au réel quand il s'avère dans la clinique comme l'impossible à supporter. À le leurrer de semblants on ne peut en effet que le faire fuir. La clinique psychanalytique est le site propre du réel dont il s'agit. C'est là, dans la pratique, que s'établit le rapport au réel, et c'est là que depuis des années nous nous attachons, à la Section clinique, au Département de psychanalyse, dans les diverses Sections cliniques qui existent, en France et ailleurs, c'est là que depuis des années nous nous attachons à mettre le réel en évidence dans son relief, dans son horographie.

Cette année il s'agira seulement pour nous de mettre ce réel explicitement en relation avec la civilisation, une civilisation qui n'est sans doute plus à l'âge du malaise, pour être entrée décidément dans les portes de l'impasse. L'impasse étant en particulier patente au niveau de l'éthique. La solution victorienne qui prévalait encore au temps de Freud, celle d'une éthique capitaliste des vertus, a été emportée et si elle revient aujourd'hui, c'est toujours sous des formes dérisoires, et inconsistantes, pour prendre la peine de regarder quelques exemples.

La nouvelle éthique se cherche, mais elle ne se trouve pas. Elle se cherche par la voie qu'Éric Laurent a soulignée comme étant celle des comités. C'est une pratique de bavardage, comme telle assourdissante mais qui, à la différence du bavardage analytique, n'a pas la chance de délivrer un rapport au réel qui ne flotte pas. La faillite de l'humanitaire se déclare tous les jours comme prévu par Lacan. Comment l'humanitaire résisterait-il au calcul universel de la plus-value et du plus-de-jouir ?

Nous n'allons pas faire du journal la prière du matin du psychanalyste, mais enfin nous allons lire les journaux, cette année, parce que comment opérer tous les jours dans la pratique sans inscrire le symptôme dans le contexte actuel du lien social qui le détermine dans sa forme, pour autant qu'il le détermine dans sa forme.

Nous avons l'intention, Éric Laurent et moi, d'affirmer cette année la dimension sociale du symptôme. Affirmer le social dans le symptôme. Le social du symptôme n'est pas contradictoire avec la thèse de l'inexistence de l'Autre. Au contraire l'inexistence de l'Autre implique et explique la promotion du lien social dans le vide *hic et nunc*. En nous intéressant à ce que nous allons isoler comme des phénomènes de civilisation, nous n'entendons pas nous divertir d'une clinique qui est celle du réel mais bien au contraire prendre la perspective qu'il faut et qui comporte un recul pour cerner ce réel en ce lieu.

Prenons l'identification. J'ai évoqué comme étant bien connue de la plupart la production par l'analysant des signifiants de l'identification comme ce qui est attendu de l'opération analytique selon la lecture la plus simple du schéma du discours analytique.

Or, l'identification fait précisément comme tel lien social, elle est en elle-même lien social et c'est pourquoi Freud a pu glisser sans peine de l'analyse subjective à la *Massenpsychologie*, et retour, pour construire sa théorie de l'identification. Qui peut penser par exemple que l'identification au signifiant *être une femme*, reste intouchée par la spectaculaire mutation qui, de la proclamation révolutionnaire des Droits de l'homme, a conduit à l'émancipation juridique et politique des femmes, jusqu'à la révolte proprement éthique du féminisme dont l'incidence se fait sentir à tous les niveaux du nouvel *American way of life*, bien différent de ce qu'il était dans *le Rapport de Rome*, depuis le contrat de travail jusqu'au mode de relation sexuelle.

Qu'est-ce qui reste invariable de l'homosexualité et qu'est-ce qui en change quand l'Autre social y fait désormais accueil d'une façon toute autre, et qu'une norme nouvelle est en cours d'élaboration, conférant une légitimité inédite et de masse aux liens homosexuels et cela n'est pas confiné à San Francisco.

Notez, j'ai vu l'an dernier des comités d'éthique, des comités spontanés, ce que l'on appelait avant Éric Laurent des conversations de bistrot, j'ai vu l'an dernier des comités spontanés d'éthique se former en Italie, quand, oh surprise !, la couronne de Miss Italie fut donnée à une africaine. La superbe, dont témoignait le comment peut-on être persan cède aujourd'hui pour laisser place à un comment peut-on être français ? Comment peut-on être encore français ? Interrogation qui taraude un peuple, jusqu'à la dépression collective, un peuple dont les idéaux universalistes établis sur des certitudes identificatoires millénaires, sont démentis par l'actuelle globalisation.

Non seulement ce séminaire ne pourra s'abstraire de ce contexte, mais il ne saurait le faire et c'est pourquoi nous trouverons sans doute nos références électives cette année dans les phénomènes de la civilisation américaine. Pour le dire rapidement les symptômes dans la civilisation sont d'abord à déchiffrer aux États-Unis d'Amérique et il n'est pas vain de le faire depuis la France qui est à beaucoup d'égard l'Autre des États-Unis, *universalisme versus globalisation*, ce sera au moins notre chapitre U.S., à lire *United Symptom*.

A la fin du Chapitre V du *Malaise dans la civilisation*, Freud précise, c'est l'extrême fin du chapitre, la dernière phrase, précise « qu'il résiste à la tentation d'entamer une critique de l'état présent de la civilisation en Amérique ». Et bien nous avons l'intention de ne pas résister à cette critique.

Elle porte d'ailleurs sur un point très précis, ce que Freud en pointe, il donne un tout petit aperçu que alors qu'en Europe on pratique plus volontiers l'identification verticale au leader qui

permet, qui met en action la sublimation d'une façon puissante, et il a quelque mérite de le dire au moment où il le dit, puisque ça conduit ses contemporains à un certain nombre de difficultés dans la civilisation en même temps, alors qu'en Europe on est à l'identification verticale, les États-Unis, dit-il, la sacrifient au bénéfice de ce qu'on peut appeler l'identification horizontale des membres de la société entre eux. Non pas identification au plus-un mais identification horizontale des membres de la société entre eux. Ce n'est sans doute pas excessif d'y voir le pressentiment de l'Autre qui n'existe pas et de son remplacement par la circulation des comités d'éthique.

J'ai évoqué l'identification pour marquer la dimension sociale des concepts les plus fondamentaux de la psychanalyse, pourquoi ne pas parler de pulsion ? Le malaise dans la civilisation nous restera bien entendu présent tout au long de l'année. Et quand il faut à Freud inventer à la pulsion un partenaire, quelle est l'instance qui pour lui est partenaire de la pulsion ? C'est celle qu'il a dénommée surmoi, et il peut la référer au seul *Ich*, au seul moi, au seul je et elle déborde le sujet, cette instance. L'instance dont il fait, qui lui sert à penser la pulsion, ne peut être par Freud même située qu'au niveau de ce qu'il appelle la civilisation. C'est à ce niveau là qu'au moins dans cet ouvrage il pense les avatars de la pulsion, les renoncements comme les sublimations.

C'est Freud qui implique là, quand il s'agit de parler de la pulsion, c'est lui qui implique la civilisation. Alors allons jusque là, qu'est-ce qu'une civilisation ? Disons que c'est un système de distribution de la jouissance à partir de semblants. Dans la perspective analytique, c'est-à-dire dans celle du surmoi, et nous ne pouvons pas faire mieux que le concept de surmoi, dans la perpective analytique, une civilisation c'est un mode de jouissance, et même un mode commun de jouissance, une répartition systématisée des moyens et des manières de jouir.

Bon, on en dira davantage sur qu'est-ce qu'une civilisation, quitte à revenir même à l'historique du mot, à l'opposer à la culture, etc., mais enfin ça fera office pour l'instant, puisque je n'ai plus que deux minutes et je passe la parole.

Comment la clinique psychanalytique pourrait-elle être indifférente au régime de civilisation où nous, ici, entrons maintenant sur la voie où les *United symptoms* nous ont précédés ? Comment la clinique serait-elle indifférente à cette voie, si cette voie est bien celle que l'on pourrait appeler du terme freudien d'*Hilflosigkeit*, *Hilflosigkeit* capitaliste, la détresse organisée, envers les fondements de l'impératif de rentabilité. C'est donc un peu de nostalgie, même illusoire : la civilisation antique comportait que l'on soigna l'esclave, *j'abrège*, la notre qu'on angoisse méthodiquement le salarié.

Il faut ici prévenir une inquiétude, qui peut naître de ce que nous voulions introduire dans la clinique un relativisme social. À cela, cette inquiétude, j'opposerai le rappel, c'est par Lacan, dès ses *Complexes familiaux*, dès le texte de ses *Complexes familiaux* en 1938, que l'Œdipe ne se fonde pas hors de la relativité sociologique. Et que la fonction du père est liée à la prévalence d'une détermination sociale, celle de la famille paternaliste. Et à l'époque, il faisait une référence expresse à l'enquête ethnologique de Malinowski en Mélanésie où comme on sait c'est l'oncle maternel qui représente l'autorité familiale, donc au lieu que le père cumule sur sa personne à la fois les fonctions répressives et la sublimation, ça se trouve réparti en deux, l'oncle maternel assurant l'autorité et la répression, et le père gentiment les activités sublimatoires.

Selon Malinowski il s'ensuivait, de ce dispositif social distinct, il s'ensuivait un équilibre différent du psychisme, disait Lacan, attesté par l'absence de névrose. D'où la notion que le complexe d'Œdipe est relatif à une structure sociale et que loin d'être le paradis, la séparation de répression et sublimation avait comme

conséquence une stéréotypie des créations subjectives dans ces sociétés.

Que Lacan ait élaboré le mythe freudien ensuite, jusqu'à le formaliser sur le modèle linguistique de la métaphore, ne veut pas dire qu'il ait jamais négligé sa relativité. Il en a même annoncé le déclin en 1938, « les formes de névrose dominantes à la fin du siècle dernier semblent, depuis le temps de Freud, avoir évolué dans le sens d'un complexe caractériel », donc en 38 il notait déjà une évolution des formes de névroses dominantes, par rapport à la fin du 19eme siècle, « avoir évolué dans le sens d'un complexe caractériel où on peut reconnaître, *disait-il* la grande névrose contemporaine ». Il en désignait à l'époque la détermination principale dans la carence du père dont la personnalité est, dit-il, absente, humiliée, divisée, ou postiche.

Le Nom-du-Père a pu passer pour une restauration du père, par Lacan. Alors que c'était tout autre chose, alors que c'était un concept du retour à Freud, qui n'était fait, précisément par sa formalisation même, que pour en démontrer le semblant, et ouvrir à sa pluralisation. Est-ce qu'aujourd'hui nous pouvons parler d'une grande névrose contemporaine ? Si on pouvait le faire, alors on pourrait dire que sa détermination principale c'est l'inexistence de l'Autre en tant qu'elle rive le sujet à la chasse au plus-de-jouir. Le Surmoi freudien a produit des trucs comme l'interdit, le devoir, voire la culpabilité, autant de termes qui font exister l'Autre, ce sont les semblants de l'Autre, ils supposent l'Autre. Le surmoi lacanien, celui que Lacan a dégagé dans *Encore*, produit lui un impératif tout différent : Jouis. Ça, ce surmoi là, c'est le surmoi de notre civilisation.

Je termine, pour passer la parole à l'Autre (rires). Bien sûr le surmoi lacanien rend compte des données rassemblées par Freud, il est la vérité du surmoi freudien, et le fait qu'il soit maintenant énoncé en clair, a traduit le passage au nouveau régime de la civilisation contemporaine. Je reprendrai la parole par la suite.

Éric Laurent :

Il n'est sans doute pas un hasard que le terme de comité d'éthique ait proliféré sur le secteur des pratiques sociales liées à la vie, et que l'on touche par là, dans ce terme qui a connu sa chance dans le vocabulaire contemporain, on touche au traitement moderne, aux difficultés à appliquer une morale comme guide de vie.

L'Autre de la civilisation se trouve confronté à une série d'impasses à diagnostiquer, appliquer, réduire les effets des commandements universels ou des idéaux qui veulent embrasser des vastes domaines. Impasse est en effet le terme que Jacques-Alain Miller vient de faire résonner dans toute sa portée.

Donc perte de confiance dans les signifiants maîtres, nostalgie des grands desseins. Sur les pas de l'Autre de l'impératif, surgissent des problèmes locaux, toujours plus nombreux, qui se rebellent et qui font objection à son application.

L'urgence de notre modernité ne nous fait pas oublier bien sûr que la dialectique de l'impératif et de la casuistique fut un tourment constant. L'impératif peut contourner l'obstacle de diverses manières, par exemple en ritualisant, en inventant un rituel local, ad hoc, qui permet de contourner la difficulté ou bien au contraire en s'en sortant par le haut, en inventant un commandement plus généralisé qui affirme en toute invraisemblance qu'il ne connaît aucune difficulté d'application et qu'il n'y a que plus d'honneur à trouver comment s'applique le commandement, là où il ne peut l'être.

La casuistique rituelle de la loi peut s'identifier à la loi même, par exemple la façon dont dans le *common law* anglais, on est passé au régime moderne de la loi, ou bien au contraire, sur le modèle chrétien du commandement simple, on peut vouloir un espace allégé, sans beaucoup de lois, où l'impératif sortirait grandi. C'était le souhait de Saint Just. Nous avons eu droit à tout, depuis que le monothéisme universel nous a coupé de la solution des dieux locaux.

À chaque problème il y avait non pas un impératif mais un dieu. Ennui sexuel, temple de la Vénus du matin, temple pour la Vénus de l'après-midi, temple de la Vénus du lieu. Les difficultés à un endroit permettaient d'être surmontées à l'autre. On obtenait certes un Univers peuplé de dieux, mais au moins qui n'était pas infesté d'impératifs. C'était un univers peuplé de jouissance locales, contradictoires, dont les insignes et attributs, prescriptions, donnaient des listes inconsistantes, énigmatiques, laissant la volonté des dieux en quête d'un interprète, quelque soient les listes que l'on puisse multiplier. C'est ce qui fait que dans la multiplicité des cités grecques, on se donnait tout de même rendez-vous à au moins trois endroits, pour aller chercher l'Oracle, la solution, qui n'énonçait ni le vrai, ni le faux, mais qui indiquait où se nichait le problème de la jouissance coupable.

C'est ainsi que va procéder Œdipe, il ira à Delphes chercher l'Oracle pour s'y retrouver. Et là quelque soit la diversité des discours tenus sur les dieux et leur domaine, qui varie selon les cités et les époques, un air de famille s'y retrouve pour que en effet à Olympie, Delphes et Delos, un certain nombre se chargent de maintenir le cap du discours sur le divin.

Le mode de procéder des cités grecques est très distinct évidemment, dans leur rapport avec le divin, de celui que mettent en place les États centralisés qui, avant le monothéisme universel, disposent de l'écriture pour classer les dieux. Les rois, régulièrement, réorganisent les Panthéons, et refont les liste des dieux en s'appuyant sur le savoir des prêtres. C'est le pouvoir central qui décide de redessiner la carte des sanctuaires et de restructurer la société des dieux. Marcel Detienne, dans ses travaux, peut citer l'exemple du monde hittite où, lors de la prise de pouvoir d'un Roi, trois groupes, divinités de l'orage, divinités de la fécondité et puissances de la guerre, sont réorganisés, réorganisent une longue liste de noms divins. Les administrateurs du nouveau panthéon sont nommés par la loi, à eux de loger les nouvelles idoles, dans des temples en matériaux durs, et aussi de répartir interdit et puissance.

Nous disposons au Louvre d'une liste datant du deuxième millénaire, où quatre cent soixante treize divinités sont cataloguées, distribuées en grande familles autour de quinze groupes, grâce à l'écriture, exégèses théologiques des dieux, recherchant le cap à travers la pluralité de leurs noms.

Mais enfin avec le monothéisme les impératifs sont regroupés dans de louables efforts de simplification qui terminent dans l'indépassable décalogue, qu'il faut encore savoir adapter au cas. Et dieu sait si l'adaptation au cas du décalogue a donné ce savoir, ce savoir de l'interprétation auquel Lacan avec le Midrash, donne toute sa place.

Mais c'est le monothéisme universel, ce que Freud nomme le plus récent des commandements, « aime ton prochain comme toi-même », qui nous impose par son universel même une rupture radicale avec la *philia* grecque. Les grecs, eux, limitaient l'amour de l'autre, à celui qui d'abord devait être digne d'en occuper la place, et la question permettait d'exclure pas mal de monde. La *philia*, n'en assurait pas moins la cohésion de la cité des hommes libres.

Les comités d'éthique s'inscrivent dans une civilisation où coexistent des religions, des sagesses, des pouvoirs d'État, le culte de la raison, la science, sans que les uns puissent l'emporter sur les autres, sans qu'ils aient à le faire d'ailleurs. Dans un monde où d'une part les guerres de religion sévissent de plus belle et où d'autre part on peut se réunir en rituels éclectique des plus variés, où la première fois l'Orient trouve en Occident à fidéliser un public de masse, à la référence bouddhique.

Tout cela doit être consulté, pour faire face aux mesures sur la vie, sur le style de vie qu'est arrivé à prendre le maître moderne, qui, par son action même a fait de la vie, sous la forme de la santé, un objet politique. Longtemps la vie sous la

forme de la santé relevait exclusivement de la sphère privée, seule relevait de la sphère publique la santé du Roi. Non pas le remboursement de ses maladies, mais sa santé en tant qu'elle était la garantie de celle du royaume, par des sympathies étranges et généralisées.

Le maître moderne a soulevé là un caillou, qui lui est retombé sur les pieds et qui fait mal. Les métaphores abordant l'état de la société sous le mode de santé, sous le modèle médical, ont fini par se réaliser et c'est devenu le problème comme tel de la société civile en temps de paix.

Le comité d'éthique est une façon, au-delà de ce domaine, de supporter le poids de l'Autre, par la pratique de bavardage qu'évoquait Jacques-Alain Miller d'abord. La façon dont nous arrivons de supporter le rapport à l'Autre et la charge qu'il implique, comment supporter l'Autre, c'est la façon que se pose Freud dans son *Malaise* et dans les textes à côté. Et il prend soin de distinguer la façon dont les deux sexes arrivent à supporter l'Autre. Pour les hommes c'est par la sublimation, qui peut être présentée comme sublimation pulsionnelle ou comme homosexualité sublimée. Réinterprétation de la *philia* grecque. Pour les femmes, il en va tout autrement. Elles supportent l'Autre parce qu'elles s'en séparent, c'est ce que Freud dans sa conférence de 1933 appelle les intérêts sociaux plus faibles des femmes et il les rapporte au caractère asocial qui est sans doute propre à toutes les relations sexuelles. Les amoureux se suffisent à eux-mêmes et même la famille répugne à se laisser inclure dans des groupements plus larges. Là Freud est très ???

Les femmes supportent par leur retrait - l'Autre peut causer - elles s'assurent de l'auto-érotisme du secret de leur jouissance. Ce serait là la clef du retrait où elles se tiennent et qui les a aidées à supporter dans une position qui n'est pas celle de l'esclave, le maître masculin.

Notre moment historique ne peut plus se contenter d'une telle position, celle même qu'énonce Freud en 1933. D'abord car il y a eu un immense effort de civilisation de la position féminine, dans la civilisation libérale, voulant la résorber par le contrat de travail, pas très égalitaire, il faut bien dire, mais offrant comme jamais dans l'histoire ce mode de socialisation aux femmes, qui partout ailleurs lorsqu'elles travaillaient, ne pouvaient le faire que dans des zones d'une prescription absolue.

Les femmes au travail interrogent ce que Freud appelait leur soi-disant incapacité à la sublimation. Il faut d'ailleurs relire dans cette perspective les difficultés qu'a eues Freud à reconnaître la portée sublimatoire comme telle du travail. Et qu'il a reculé à concevoir comment l'activité créatrice, sublime, allait elle aussi se fondre dans cet ordre du travail pour l'artiste moderne. Cette opposition de l'homme sublimable et de la femme non-sublimable, est encore héritée de la fin du siècle précédent. Baudelaire dans *Mon coeur mis à nu*, peut dire « la femme est le contraire du dandy donc elle doit faire horreur, la femme est naturelle, c'est-à-dire abominable ».

C'est cette abomination qui pour Baudelaire désigne le retrait de la position féminine de l'Autre et Freud plus précisément la qualifie d'énigme. Que les femmes n'aient pas de surmoi est une proposition qu'il faut examiner, à partir de la clinique puisqu'il est manifeste qu'elles peuvent être parfaitement coupables ou déprimées, et même plus que les hommes, mais il faut la situer bien sûr de la difficulté dont se sont toujours plaint les hommes à éduquer les femmes ou même à influer sur leur désir.

Ce qui déplace la question est donc l'insertion massive des femmes dans le monde de l'Autre par le travail, et ce point ne figure pas dans *Fonction et champ*, en 53 mais explicitement dans *Propos directifs pour un congrès*, le point sur la différenciation entre hommes et femmes pour l'insertion de la jouissance dans l'Autre. Et par contre dans *Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine*, cinq ans plus tard, Lacan reprend non pas la limite des capacités

sublimatoires des femmes mais par contre situe bien la limite de la résorption de la question féminine dans l'ordre du contrat.

Au fond ce qui fait pour nous que la question féminine est déplacée et que nous sommes parfaitement prêt à saisir les capacités sublimatoires de la position féminine, c'est que le désir sexué, la jouissance présente elle une face asexuée et par là auto-érotique. La difficulté de la sublimation, la psychanalyse l'a démocratisée à l'homme, elle est généralisée dans notre condition subjective et c'est ce que Jacques-Alain Miller démontrait dans la façon dont Lacan lit Freud et le prolonge. Ce sont maintenant et les hommes et les femmes qui sont déterminés par leur isolement dans leur jouissance, leur retrait et la montée au zénith social de l'objet *a*.

Le comité d'éthique est symptôme de cette montée. Il s'agit pour cette année, ce que je ferais, de suivre les traces dans une série de symptôme, de la subjectivité moderne, dans son rapport à l'Autre. Or si Lacan dès 1953, dès l'orée de son enseignement propose une lecture du malaise dans la civilisation qui ne soit pas sociologique mais bien clinique et éthique, c'est sans doute qu'il n'a pas été sans s'intéresser à ce que Georges Bataille dans un article célèbre de 1946, nommait « Le sens moral de la sociologie ». Il y situe remarquablement la coupure éthique entre la culture du XXeme siècle et celle du XIXeme finissant de l'avant-première guerre mondiale.

Il disait ceci « la génération qui atteignit la maturité entre les deux guerres, aborda la problème de la société dans des conditions qui valent d'être remarquées. Elle tenait de ses aînés un héritage de culture humaniste où toute valeur était rapportée à l'individu. » Et Bataille notait « je ne me rappelle pas durant des années que l'on ait devant moi défendu contre ceux de l'individu les droits de la société ». Ainsi on ne pouvait avoir d'autre ambition que d'en précipiter l'effondrement.

Des difficultés toutefois étaient rencontrées dans la pratique. Si on devait lutter pour ruiner l'édifice social il fallait sacrifier le désir de l'individu aux nécessités de la révolution qui se révéla vite ce qu'elle est, un mouvement de nature collective, qui ne peut exiger moins que le maître précédent et qui doit même exiger plus que l'ancien. Les intellectuels de cette génération étaient amenés dans ces conditions à faire de la réalité collective et du sens qu'elle a, une expérience inattendue et même assez lourde, et à faire valoir ce paradoxe de l'intellectuel qui, voulant affirmer ces droits de l'individu, se retrouvait avoir sur le dos à supporter un être encore plus gourmand. Il fallait le corréler, dit-il, à l'épuisement des possibilités d'une culture individualiste, le mouvement de la poésie excédant par son ambition les limites de l'individu cultivé, du bourgeois distingué, riche ou pauvre d'ailleurs, qui se retrouvait contraint à l'isolement et à la distinction. Le surréalisme fut une détermination décisive faisant du texte poétique l'expression d'éléments communs, semblables à ceux que révèlent le père. Et il montre par là comment est né, dans une crise morale, l'intérêt de la génération avant guerre pour les créations collectives, pour l'Autre collectif, ainsi introduit au mythe et aux activités religieuses, manifestations d'emblée du lien social.

Et Bataille notait là que c'est à partir paradoxalement de ce moment longtemps après la mort de Durkheim que toute une génération d'intellectuels, spécialement les jeunes écrivains sortis du surréalisme, Caillois, Leiris, commencèrent à suivre les enseignements de Marcel Mauss, fascinés par ça.

Au fond ce texte de Bataille est remarquable, par l'importance dans laquelle il situe, pour l'horizon intellectuel français même, l'ethnologie, et la place qu'a su occuper le continuateur des rénovateurs de Durkheim, Claude Lévi-Strauss. Je ne développerai pas ce point aujourd'hui mais je le relirai simplement ce texte de 46 de Bataille, pour nous instruire sur les façons dont se situent les figures de la subjectivité dans la relève du

poids éthique que l'Autre de la civilisation fait porter sur des sujets pris dans une réponse commune à donner.

On peut voir comment cette génération, juste avant guerre releva la question, et comment dans l'après-guerre se mit en place une autre figure, très distincte, de cette subjectivité moderne sous la forme de la « belle âme », dans laquelle ce portrait du sartrien, à bien des égards se dessine. Nous pourrons y venir à un autre moment.

Les comités d'éthique généralisés sont donc les figures où la subjectivité de notre temps tente de restaurer le sens moral de l'Autre, alors que nous sommes contemporains de la fuite du sens, de ce paradoxe de mélanges, mélange des jouissances et leur ségrégation, l'isolement, sans que l'instance décidée à s'en faire responsable apparaisse clairement.

Alors dans les figures contemporaines, j'en présenterai une série, j'en présenterai peut-être simplement une aujourd'hui, celle des néo-kantiens, puisque après tout ce sont eux qui sont les plus volontiers donneurs de leçons, qui ont critiqué le structuralisme, pour avoir produit, en annonçant la mort de l'homme, une génération sans épine dorsale, déboussolée moralement, égarée dès qu'elle a perdu l'horizon fragile de l'idéologie politique. Et là un certain nombre de volées de bois vert ont été volontiers énoncées. En Europe, France Allemagne, c'est le structuralisme, et aux États-Unis aussi où les plus ou moins écarts du président Clinton sont reliés comme belle démonstration : *voilà ce dont vous êtes capable*.

Alors il y a donc pour les néo-kantiens urgence à restaurer l'impératif et ses normes pour qu'après l'Autre de la politique, dont Bataille annonçait la montée, l'Autre de la morale trouve toute sa place, et il faut mettre les bouchées doubles pour la restauration de la génération morale. Double puisqu'il faut d'abord restaurer ce bon vieux sujet kantien, et d'autre part retrouver le point de vue où peut se proférer qu'il faut que j'agisse de façon telle que mon action soit valable en tout acte.

En effet disait Lacan dans « Kant avec Sade », pour que la maxime fasse la loi il faut et il suffit, enfin l'épreuve de la raison purement pratique, qu'elle puisse être retenue comme universelle en droit de logique. Restaurer le tout n'est pas facile puisqu'il se dérobe de toute part et que le relativisme culturel, l'affaiblissement des nations en général, du modèle européen de développement économique en particulier, et du consensus de la nation pour terminer, ne rend pas la chose commode. Alors on oppose République et Démocratie et Blandine Barret-Kriegel peut aller chercher en particulier Régis Debray etc.

En effet c'est dur car le sujet libéral, parfaitement démocratique, ne suppose pas de tout préalable. Celui-ci, le tout, la communauté, ne surgit qu'à l'issue du débat démocratique et non pas avant, à priori. Or l'impératif catégorique, lui, ne lui est sujet que par le tout. Lacan a bien vu la difficulté, qui, dans son « Kant avec Sade », précise bien que l'universel de la maxime avec Kant ça n'est pas, ou plus exactement qu'il n'est pas possible de l'appliquer en démocratie car le fait qu'elle soit valable en universel ne veut pas dire qu'elle s'impose à tous. Mais partout il y a dans la restauration du néo-kantien, et dans la façon plus ou moins subtile dont il opère, il y a une butée sur le relativisme culturel, autre nom du mélange des jouissances et c'est là le problème du réel dans son impératif. Nous devrons examiner les différentes façons, après, dont on pense constituer les couches suffisamment stables pour faire face à la jouissance du sujet.

Jacques-Alain Miller :

(discussion)

Et bien je ne m'attendais pas du tout à ce développement, sur le polythéisme. J'ai trouvé formidable, évidemment à chaque problème son dieu, un Univers peuplé de dieux, de puissance locales, et non d'impératifs, au fond. Alors évidement ça met *L'Autre n'existe pas* que je présentais comme un moment actuel, vif, urticaire

comme ça, et propulseur aussi, évidemment ça met l'époque de *L'Autre n'existe pas*, il y a très longtemps. Au fond ça rappelle que ce qui a fait quand même exister l'Autre puissamment, ce qui a fait exister l'Autre, c'est quand même le monothéisme, et que s'il y a donc du père comme le dit Lacan quelque part c'est selon la tradition. Et donc au fond si aujourd'hui quelque chose de l'Autre a fait faillite, c'est l'occasion de se souvenir qu'au fond il n'a pas toujours été là, et qu'on a eu non seulement l'écoute de la Grande Mère, mais on a eu au fond la multiplicité, bon. Reste que ça a toujours été quand même... la réponse qu'a Detienne En même temps le polythéisme on en a dit beaucoup de mal à cause de Saint Augustin et les listes célèbres qu'il a fait dans la cité de Dieu, où il énumère en effets des dieux multiples pour chaque occasion de la vie, en veux tu, en voilà, comme on a aujourd'hui un certain nombre de produits industrialisés effectivement pour chaque occasion de la vie.

Reste que c'est, au fond ces quelques rendez-vous, les trois rendez-vous qu'on rappelait, [1]ont toujours été liés quand même à une organisation hiérarchique, ce n'est pas un polythéisme... ça n'a quand même jamais été sans vectorialiser, sans le vectorialiser comme les cartels où il y a toujours eu quand même une hiérarchie.

Éric Laurent :

Il y a toujours eu un modèle branché. Ce n'est sûrement pas, non... Le polythéisme n'est pas une modalité de l'Autre n'existe pas, cette modalité pulvérulente, décentralisée, qui nécessite cet interprète pour toujours relancer suppose quand même que le grand Pan existe, suppose qu'au moment, quand ça se met à se répandre en effet que ça n'existe plus... Alors même on peut dire, alors c'est la grande différence que les dieux, les figures esthétiques à ce moment-là qu'est-ce que c'était que ce dialogue où on convoque le dieu et on arrive à établir un dialogue avec lui et le grand débat sur croyait-il ou ne croyait-il pas ?

Au fond il faut une croyance fondamentale et que là ça n'était pas atteint et que c'était limité quand même dans ces bases d'opération qu'étaient les sociétés philosophiques antiques supposaient une opération sur soi extrêmement, faisaient consister au fond ça.

Jacques-Alain Miller :

Le point que fait apparaître l'introduction c'est que ce qui finalement fait la différence entre la soi-disant subjectivité moderne qu'évoque Lacan en 1953, et le sujet contemporain, la grande différence c'est quand même la question féminine, parce que Lacan peut parfaitement aborder en 53 l'actualité de la subjectivité moderne, la présenter, situer la psychanalyse dans le contexte et ça ne fait pas manque, à l'époque, je crois, de ne pas dire un mot de la position spéciale de la femme. Et si on veut mesurer la différence entre le problème de la subjectivité moderne et le sujet contemporain, c'est qu'au contraire ça éclate, et c'est ce que Lacan a... Et s'il y a une telle coupure avec son séminaire *Encore*, c'est bien que c'est là que, même si c'est annoncé depuis très longtemps, c'est là où l'émergence nouvelle de la question est traitée.

Alors souvent, nous avons parlé, en tout cas moi, du féminisme, plutôt sur un versant qui a parfois été dépréciatif sur ses efforts pour élaborer des identifications qui se sont au fond effondrées dans le paradoxe, ou qui ont montré une certaine inconsistance. Cette fois-ci, moi je l'ai plutôt évoqué très rapidement mais sur le versant du respect si je puis dire, c'est-à-dire c'est vraiment ce qui fait la différence, dans les temps modernes, de l'époque contemporaine. Et donc il faut qu'on traite la question cette année d'une façon sérieuse et même savoir si - à titre d'hypothèse - si on ne peut pas ordonner un certain nombre de ces symptômes de la civilisation contemporaine à ce fait central, et à sa façon d'irradier.

[1] Delphes, Delos, Olympie.

Maintenant les néo-kantiens ça n'a pas été entièrement clair. Tu veux parler des philosophes...

Éric Laurent : philosophes type Ferry, Renaud (à vérifier), français, mais en Allemagne

Jacques-Alain Miller : français, ...enfin tu appelles les néo-kantiens les restaurateurs de l'universel ?

Éric Laurent : Le restaurateurs si on veut du devoir impératif et de l'universel comme seule issue à la crise morale

Jacques-Alain Miller : restaurer l'impératif, trouver les bons impératifs, les bonnes formules de l'impératif. Alors par exemple Habermas est-ce tu le traites de néo-kantien, parce que de fait c'est une recherche éperdue de restaurer l'Universel par la conversation, enfin il faut qu'on traite ça plus sérieusement, il faut quand même qu'on consacre un petit moment à sa théorie, qui a été traduite *Théorie de l'agir communicationnel*, c'est un peu pesant, mais enfin disons que c'est l'effort pour restaurer, l'Autre n'existant pas, qu'est-ce qui nous reste, il nous reste à converser. Nous le faisons, il nous reste à débattre et à nous mettre d'accord. Alors il n'est pas aveugle au fait que pour se mettre d'accord dans un débat, il faut d'abord qu'on se mette d'accord sur les règles du débat, et pour débattre des règles du débat, c'est un débat et donc il y a des règles et donc il faut s'y accorder, et il affronte ça, il affronte cette régression à l'infini quand en fait on ne veut pas mettre en œuvre le signifiant maître.

Et au fond, et c'est très important pour Habermas, héritier quand même de la grande tradition démocratique allemande, de ne pas mettre en œuvre le signifiant maître et dès qu'il a l'impression que quelque part on met en œuvre le signifiant maître il dit attention ça peut conduire à des choses terribles. Et donc lui se trouve, c'est à la fois l'héritier de la tradition philosophique allemande et en même temps le plus américain des allemands, c'est-à-dire le plus horizontal des allemands.

Et ce qui est assez frappant c'est que maintenant en effet, tout récemment, les Américains commencent à converser avec Habermas, ils le prennent au sérieux et on discute sur la possibilité de consensus, question alors essentielle évidemment qui est l'impasse actuelle de la civilisation américaine, à savoir que les identifications sont toutes concurrentes et donc comment... donc la question est, l'allemand arrive en disant tout le monde va discuter avec tout le monde, et les Américains disent et bien chez nous tout le monde ne veut pas discuter avec tout le monde, alors qu'est-ce qu'on fait, on les force ? Je ne sais pas si on peut lui le qualifier de néo-kantien ?

Éric Laurent : Non. C'était pas dans cette optique là. Je voyais plutôt non pas cette génération de penseurs qui maintiennent leur effort depuis 60 mais ceux qui en effet ont pris le contre pied de tout ce qu'annonçait le structuralisme, prendre le contre pied de la suite Foucault et Derrida ceux qui se sont dédiés à ça, dans cette perspective là. Alors ce qui est frappant c'est que pendant des années les américains, Putnam, Rorty etc. ont été prudents parce qu'il n'y avait pas de philosophie des sciences très claire. On ne savait pas très bien où est-ce qu'on mettait le réel scientifique. Mais alors maintenant, en effet, ils ont trouvé, ils ont réussi à élaborer, à mettre à sa place la question du réel scientifique, qui n'est plus un tourment, et le grand tourment c'est en effet, dans la civilisation pouvoir joindre l'état actuel très déchiré, alors qu'aux Etats Unis ils sont d'accord sur le modèle scientifique tout à fait consensus sur ce point mais alors sur les problèmes d'identification, grand refus...

Jacques-Alain Miller : Le problème local, en tout cas en France, ça paraît, évidement on n'est pas encore pris dans cette tourmente, c'est-à-dire la grande question c'est, est-ce que l'assimilation française continue de fonctionner, est-ce que l'école et l'université fabriquent du français standard, et lorsque apparaît ici quelque part des petites filles avec un voile sur le visage tout le monde tombe dans les pommes. C'est une question qu'il faudra discuter avec soin, tout le monde

tombe dans les pommes et donc on voit comment pour nous jusqu'à présent la question de cette identification sociale est quand même... on peut presque la considérer comme intouchée à côté du déchaînement de la question aux États-Unis, et où...

Eric Laurent : même en Angleterre, c'est très frappant le mode de traitement communautaire...

Jacques-Alain Miller : traitement communautaire et donc les Anglais formant tribu si je puis dire ils ne sont pas touchés, ils acceptent très bien de voisiner avec d'autres tribus, mais ça n'est pas la référence française.

J'aurais bien dit un mot. Je ne sais pas si tu connais une dame qui s'appelle Gertrude Himmelfarb.

Eric Laurent : Oui

Jacques-Alain Miller : Bon alors j'aimerais bien qu'on parle d'elle, parce que de ce que j'ai lu, c'est le dernier exemple, ça vient de sortir, je n'ai pas encore le livre, mais elle a travaillé très sérieusement, elle a une belle carrière, elle a commencé communiste, très très, trotskiste, de gauche, là elle est donc un phare du néo-conservatisme américain, et donc elle a consacré une grande étude à ce que j'appelais tout à l'heure la solution victorienne et à faire l'éloge de comment à l'époque victorienne on avait la bonne éthique, pour le capitalisme, à savoir que les gens devaient être propres, ils devaient beaucoup travailler, pas boire, faire des économies, aller à l'église, etc., et que par inadvertance, il faut constater qu'on a perdu cette éthique et donc, elle propose la restauration de cette éthique, sans peut-être tout à fait mesurer que le marché capitaliste lui-même est par excellence ce qui a fait table rase de cette éthique.

C'est la femme de Irvin Kristol c'est la mère du nommé William Kristol, et d'ailleurs tous les deux, j'ai lu un interview où tous les deux disent « en fait il y a un seul homme dans la famille, c'est maman » (rires). Alors on arrête peut-être là-dessus, et on reprend la fois prochaine.

(Fin du séminaire du 20 novembre 1996, première séance de l'année)

L'Autre qui n'existe pas et ses Comités d'éthique

Éric Laurent et Jacques-Alain Miller

Seconde séance de séminaire

(mercredi 27 novembre 1996)

Jacques-Alain Miller :

Bon, à moi l'introduction.

Je suis attentif aux petites phrases qu'on vous glisse après une conférence, après un cours, après un séminaire, on vous glisse une petite phrase. Cet « on » prend des aspects divers, charmants, revêches, enfin, des aspects contingents, mais il y a toujours une bouche ou deux pour savoir envoyer un trait. Et cet « on », cet « on » auquel Heidegger a fait un sort dans *Sein und Zeit*, le « on » de l'inauthenticité, cet « on » est sans doute une figure de *l'Autre qui n'existe pas*, une figure plurielle de *l'Autre qui n'existe pas*.

Alors ces petites phrases, pour moi, en tout cas, je ne sais pas comment c'est pour Éric Laurent, pour moi elles ont souvent une valeur oraculaire. Vous savez que chez les Anciens, à l'occasion, il y avait un mode de divination qui consistait à descendre dans la rue, écouter la première phrase qui passait, qui n'est pas dirigée à vous, enfin, du signifiant qu'on attrapait comme ça et ça pouvait être considéré comme un oracle à déchiffrer, au hasard.

Et bien les petites phrases c'est comme ça. Alors je peux dire quelle a été pour moi la petite phrase de la fois précédente. Pour moi, je ne sais si toi (*s'adressant à Éric Laurent*) tu en as une autre. Enfin, je peux... il y a une phrase qui aurait pu être cet oracle mais, qui ne fait pas le poids si je puis dire. La phrase, donc qui n'est pas celle-là, c'était la phrase simplement *c'était lourd*. Alors ça fait penser, ça résonne, ça suppose que le léger serait une valeur, et évidemment ça n'était pas dit dans le sens où le lourd fait poids. C'était plutôt une valeur sémantique du côté de l'indigeste. *(rires)* Et en effet ça tient peut-être à la longueur de la chose, parler deux heures à deux, en effet ça peut indisposer, c'est vraiment un double service (*rires*) et donc je crois qu'il faudra qu'on apprenne à en tenir compte.

Non mais c'est pas ça la phrase qui m'a marquée. *(rires).* C'est... la phrase qui a fait un peu oracle, c'est... et je l'ai entendu sous des formes assez diverses et sans doute c'est cette accumulation qui explique ça, et c'est plus inquiétant, c'était *ça promet !* (*Rires*).

Alors ça, ça a résonné en moi, parce qu'en français c'est quand même en général... on dit quelque chose comme ça quand ça promet le pire. Quand on dit *ça promet* on anticipe en quelque sorte que ça ira de mal en pis. Mais aussi ça peut vouloir dire, et c'est ça qui est le plus lourd si je puis dire, ça veut dire *vous avez promis, maintenant mes amis il s'agit de tenir, vos promesses*. Et c'est vrai que dans nos discours peut-être un peu guindés de la première fois, nous avons mis la barre assez haute, et maintenant il s'agit de savoir si nous avons en caisse de quoi satisfaire les chèques que nous avons tirés.

Je vois la difficulté suivante, je dois dire que nous visons, nous nous appuyons pour cette mise à jour, autant le faire sur des phénomènes qui sont en cours, qui prévalent aux États-Unis d'Amérique, et j'ai le sentiment, que je partage avec Éric Laurent, que ces phénomènes ne vous sont pas forcément familiers. Et qu'au moment des exposés, ça peut avoir pour vous un aspect de science-fiction, que vous n'y croyiez pas tout à fait, qu'on soit plutôt à vous raconter des histoires sur une forme de vie très distincte de la nôtre.

De là le choix à faire : ou d'essayer de vous rendre ça plus familier à partir de ce dont, dans notre forme de vie, nous avons l'expérience, déjà, ou, autre voie, c'est d'accentuer cet aspect de science-fiction, de ne pas reculer devant l'étrangeté d'une autre forme de vie qui, tout en appartenant, entre guillemets, à la civilisation occidentale, est quand même cadrée par des coordonnées assez différentes. Voilà quelque chose qui sera apprécié au cours de l'année.

Alors le parti de ce séminaire c'est d'aborder, comme d'habitude, notre clinique et les concepts de notre clinique, mais par un biais spécial, celui du relativisme. Il y a un biais où la clinique, les structures de la clinique relèvent du préhistorique comme disait Freud, relèvent de l'immémorial, et pour nous sont de l'ordre structural et par là trans-temporelles. Mais il y a un autre biais par où ces catégories qui sont les nôtres, sont relativement dépendantes, sont relatives à l'histoire, la sociologie, la civilisation, l'état de la civilisation et c'est ce biais que pour cette année nous avons choisi de privilégier.

Alors évidemment ça ne fait pas tout à fait sens quand on s'imagine, comme me le disait récemment un de nos éminents collègues, ça ne fait pas sens si on s'imagine l'inconscient comme quelque chose du dedans. En un certain sens nous tous nous sommes conduits à cette imagination de l'inconscient comme le sien, celui à chacun et comme chose éminemment du dedans.

Et bien l'inconscient c'est quelque chose du dehors, pour le dire par une opposition simple, c'est une chose du dehors. Au moins quand Lacan définissait l'inconscient comme le discours de l'Autre, c'était au moins pour empêcher, pour faire obstacle à l'imagination selon laquelle l'inconscient serait quelque chose du dedans et bien à soi. On est jamais bien au chaud dans son inconscient, on est jamais chez soi dans son inconscient, ce n'est pas *Home sweet home*. C'est ce que Freud appelait « l'inquiétante étrangeté », c'est plutôt du style « maison hantée ».

Et Lacan était aussi à mettre à l'horizon de l'expérience analytique ce qu'il appelait, d'une façon très hégélienne et kojévienne, le discours universel. Alors peut-être que dans les années cinquante il était plus facile de penser le discours de l'Autre et le discours universel comme unifiés, sous les espèces d'une certaine totalisation, serait-elle toujours potentielle, seulement à l'horizon. De la même façon que l'on pouvait plus facilement dire dans les années cinquante, la structure de langage, la structure de langage. Et évidemment prendre pour référence la langue, c'est ouvrir à un certain pluriel, la structure de langage telle qu'on essaie de la construire à partir de ce qui a été la linguistique structurale, elle mérite le singulier. Quand on vise au contraire la langue on est dans le pluriel et c'est plus difficile évidemment à totaliser.

Alors bien sûr dans les années cinquante le discours universel était éclatant de contradiction et à l'époque, par exemple, la physionomie politique de l'univers se présentait sous des aspects sérieusement contrastés, beaucoup plus qu'aujourd'hui. On pouvait dire il y a, comment on disait ? le camp socialiste, il y a l'Occident et puis il y a au milieu ou ailleurs les non-alignés.

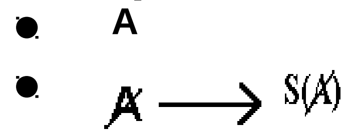
Mais il n'empêche que ce monde apparemment éclaté, tripolaire, voire quadripolaire, quart-monde aussi bien, se prêtait plus facilement à une référence, à ce que soit crédible une référence au discours de l'Autre et au discours Universel. Et que, peut-être ce sont là des termes qui sont aujourd'hui et paradoxalement et en raison même d'une certaine, entre guillemets, à étudier, globalisation, ce sont justement des termes qui sont plus discutables, comme si l'affrontement binaire ou tripolaire en fait maintenait une unité, et que le fait qu'il n'y ait plus d'adversaire politique assignable, en fait produisait un sentiment, ne disons pas plus, un sentiment de fragmentation discursive.

Moyennant quoi, de la même façon qu'on peut dire que l'universalité des années cinquante était très relative, la

fragmentation, la nôtre n'empêche pas un certain nombre de repères, ou de rendez-vous pour parler comme Detienne, et repris par Éric Laurent, Olympie, Delphes, Delos, finalement nous avons à travers tout ça les dates, le calendrier, évidement il y a plusieurs calendriers mais ils sont quand même tous convertibles l'un dans l'autre, nous avons quand même à peu près une langue universelle, le *basic english* - ça n'est d'ailleurs plus de l'anglais ; c'est l'anglais comme *lingua franca,* c'est l'anglais comme sabir, c'est l'anglais qui fait s'évanouir les professeurs de littérature anglaise, c'est l'anglais de tout le monde, le *basic english*, et puis il y a un certain nombre d'institutions à vocation universelle qui servent aussi de repères, même si ils sont menacés, etc., mais enfin ils servent de repères, y compris au premier rang l'institution privée CNN qui met quand même les images de ce qu'on appelle les grands événements, à la disposition de chacun sur à peu près la terre entière. Il y a sans doute des poches de pauvreté en Afrique, qui n'ont pas CNN, mais on peut compter que progressivement ce sera regagné.

Autrement dit nous nous posons la question du statut du discours de l'Autre et du discours universel, référence essentielle de Lacan, dans sa rénovation de la psychanalyse, en tenant compte des données d'aujourd'hui.

Alors d'ores et déjà nous avions chez Lacan, non pas un seul statut de l'Autre mais deux, nous avons chez le Lacan le plus classique si je puis dire, un statut de l'Autre unitaire et consistant qui est indexé par la lettre grand A, et nous avons aussi un statut inconsistant de l'Autre marqué par la lettre A affligé d'une barre, et qui indique que cet Autre est aussi en déficit, en défaillance, qu'il est éventuellement - les lectures sont multiples - désirant, qu'il est affligé d'un manque ou même qu'il manque de l'existence, etc., jusqu'à ce qu'il n'en reste que son signifiant le fameux signifiant de l'A barré, qui est comme le sourire du chat de Cheshire de Lewis Caroll, le chat disparaît, il ne reste plus que son sourire, et bien le signifiant de l'Autre barré, c'est quelque chose de cet ordre, c'est ce qui reste quand l'Autre a disparu, il reste son signifiant. Donc, nous avons déjà chez le Lacan classique ce double statut de l'Autre, qui est propre à nous servir de repère.



Alors nous nous sommes mis d'accord aujourd'hui pour aborder notre travail, après l'introduction de la première fois par la question ou par la pathologie, par les pathologies contemporaines de l'identification. Et en effet, l'incidence du statut de l'Autre est majeure sur l'identification. Nous posons la question *Qu'en est-il de l'identification si l'Autre n'existe pas ?* Lacan avait pris, et après tout c'est un choix de Lacan, c'est un accent, une ponctuation de Lacan sur Freud, avait pris l'identification comme repère dans la clinique. Nous nous sommes habitués à ça, mais enfin c'est quand même une opération, moi il me semble très spécifique de Lacan, de distinguer comme il l'a fait l'identification. Je crois qu'il le fait parce que l'identification est comme telle, je l'ai réévoqué la dernière fois, rapport à l'Autre. C'est un concept qui met en évidence le rapport à l'Autre, contrairement à nombre de concepts, par exemple contrairement au concept du *Projet pour une psychologie scientifique.* Il y a beaucoup de concepts freudiens qui ne mettent pas en évidence qu'ils tiennent au rapport à l'Autre.

Alors l'identification est impensable, je dirais sinon sur le fond de la relation d'objet. D'où son privilège chez Lacan, et le fait que, après la guerre, quand il fait ses *Propos sur la causalité psychique*, c'est quand même l'identification qu'il distingue comme le ressort de la causalité psychique et la valeur de cet accent c'est bien de dire ce qui est essentiel c'est le mode de relation à l'Autre.

Alors que Lacan avait bricolé son stade du miroir, ou du moins la théorie de son stade du miroir, avec quoi ? Laissons de côté les références psychologiques, il l'avait bricolé chez Freud, à partir de *l'Introduction au narcissisme*, et à partir de la théorie de l'identification, comme identification imaginaire. Et donc il l'avait bricolé finalement avec, oui l'ouvrage *Introduction au narcissisme*, et l'ouvrage de la *Massenpsychologie*.

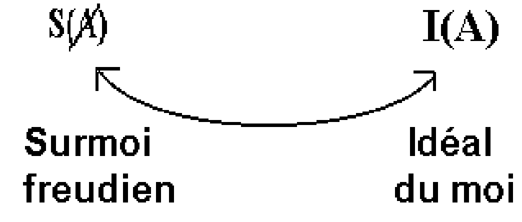
Et c'est un pas suivant que de se mettre à distinguer l'identification imaginaire et l'identification symbolique et ça attend jusqu'au *Séminaire IX*, jusqu'au séminaire sur l'*Identification*, après avoir dans son *Séminaire* sur la *Transfert*, isolé l'objet agalmatique du transfert, il se porte à l'autre extrême et il fait la théorie de l'idéal symbolique, avec son séminaire sur l'*Identification.* Et on peut dire, je le dis en passant, c'est un point important, que nous avons là un exemple de la logique qui anime l'ensemble du travail de séminaire de Lacan, à savoir faire passer des catégories, premièrement attribuées à la dimension imaginaire, les faire passer du côté symbolique.

C'est ainsi que le transfert est d'abord pour lui un phénomène à situer intégralement dans le registre imaginaire et que la trajectoire de son *Séminaire* conduit à déporter le transfert sur l'axe symbolique avec la théorie du sujet-supposé-savoir. De la même façon l'identification est d'abord pour lui avant tout un phénomène qui est par excellence imaginaire, pensé même en référence à l'éthologie, au comportement animal, et ensuite l'identification se trouve dégagée dans sa valeur symbolique, on pourrait dire de la même façon que la libido, freudienne, qui est d'abord pour lui un phénomène imaginaire, se trouve ensuite traduite sur l'axe symbolique en tant que le désir. Donc on a là une logique d'ensemble, je ne fais que le signaler en passant, en dépit de l'intérêt qu'il y aurait à s'y attarder.

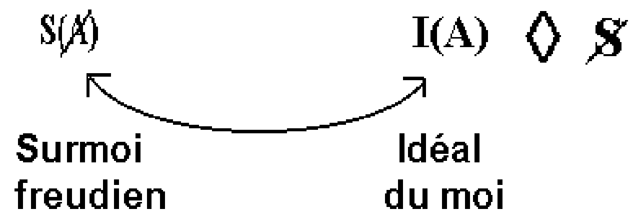
Alors c'est là que pour aujourd'hui où nous abordons le thème de l'identification contemporaine, en essayant de l'anticiper bien sûr également, je rappelle le mathème de l'identification symbolique de Lacan, c'est grand I de grand A, où on essaye d'écrire qu'il s'opère un prélèvement signifiant sur l'Autre.

I(A)

À distinguer et à articuler du prélèvement corporel, exercé sur le corps, le corps du sujet mais auquel on peut aussi reconnaître la qualité d'Autre, au moins la qualité adjective d'Autre. Et on peut dire qu'il y a lieu de distinguer ces deux écritures, cette identification symbolique est au fond, à partir de la *Massenpsychologie*, référée par Lacan à l'idéal du moi dans sa fonction essentiellement pacifiante des rapports du sujet avec l'Autre. En revanche, le grand A barré, ce grand A avec un manque, ce grand A avec un désir, ce grand A éventuellement gourmand, c'est une fonction beaucoup plus inquiétante, pas du tout pacifique et c'est peut-être là qu'on pourrait retrouver une transcription du surmoi freudien. Je donne ça pour qu'on ait quelques repères pour convertir Freud en Lacan si je puis dire.



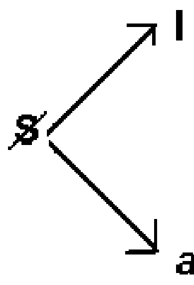
J'ajoute encore au commentaire de ce mathème qu'il a essentiellement sa place et sa fonction dans la conception classique de Lacan en référence au sujet comme sujet barré, c'est un sujet ou bien qui a un manque, qui est un manque, qui est inexistant en lui-même et qui trouve son complément signifiant dans le signifiant de l'identification.



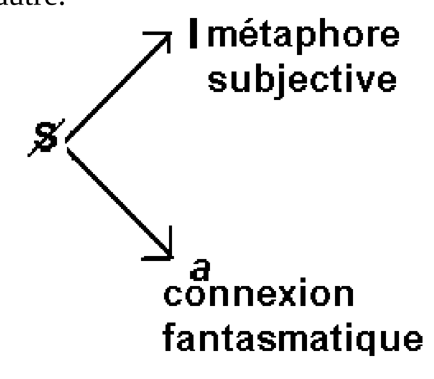
C'est ainsi que Lacan peut écrire que la marque que le sujet reçoit du langage, et

ça, ça renvoie à la barre, trouve à se combler du trait premier de l'idéal du moi ainsi écrit. Donc un comblement signifiant et c'est à ce S barré que Lacan adosse l'identification freudienne, précisément l'identification au trait unaire.

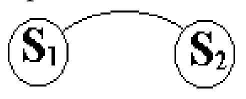
Deuxièmement il y a un deuxième mode du comblement du sujet barré, et c'est le comblement par petit *a*. Ce sujet barré est donc susceptible, dans la conception classique de Lacan, de deux comblements distincts, l'un signifiant par l'identification, et l'autre par l'objet.



Le Nom-du-Père est de la même classe de concept que grand I et que grand A. Et on pourrait distinguer, nommer ces deux comblements distincts. L'un appartient à la série des métaphores subjectives que Lacan propose, à savoir il y a au sujet barré différents types de signifiants qui peuvent se substituer et donc c'est du registre de la métaphore subjective, alors que sur la deuxième voie complémentaire, distincte de la première, c'est la voie du fantasme et de la connexion fantasmatique. Le sujet misérable, ce sujet qui n'est que sa propre misère, là le S barré ne retrouve une assise et une assiette que par une métaphore subjective d'un côté et une connexion fantasmatique de l'autre.



Alors constatons que cette référence de grand I de A, au signifiant qui est prélevé sur l'Autre comme tel, sur l'Autre qui existe, cette référence quand même tend à disparaître dans l'enseignement de Lacan, et on peut dire que ce qu'il appelle le signifiant maître $\mathbf{S_1}$**,** c'est une nouvelle version, une nouvelle édition de grand I de grand A, mais pourquoi cette nouvelle édition, à quoi ça répond ? Constatons d'abord qu'en parlant de signifiant maître plutôt que d'idéal du moi, plutôt que de signifiant de l'identification à l'Autre, la première chose qui s'évanouit c'est la référence à l'Autre. Elle ne se maintient que comme référence à l'Autre signifiant S_1, S_2. Donc c'est quand même sous une forme plus simple.



Autre différence que je vois et là que je pose indépendamment de notre réflexion contemporaine, pour la situer. Grand I de grand A, c'était chez Lacan tout de même une identification première. D'un coté on avait les identifications imaginaires, qui chez un sujet ne forment jamais un ensemble cohérent, et donc qui forment plutôt un chaos, un bric-à-brac plus ou moins organisé d'identifications imaginaires, au gré des rencontres, des fluctuations de la libido, le sujet emprunte éventuellement tel trait ou tel allure d'un semblable et là on peut insister sur ce qu'on pourrait appeler la femme de Sachs, de Hanns Sachs, c'est-à-dire celle qui prélève les opinions de l'homme avec qui elle vit - c'est un type classique qui a été isolé - la femme, selon l'amant qu'elle a, et bien elle est de gauche, elle est de droite, elle aime le roman, elle ne veut que la poésie, etc. C'est un type qui a été isolé et qui existe, qui existe, *(rires)*... ça, ça nous donne une idée même amusante du bric-à-brac d'identifications imaginaires et quand Lacan amène l'identification symbolique, c'est d'un tout autre registre ; ça c'est vraiment le Un de l'identification, ça c'est pas du bric-à-brac, c'est l'identification symbolique et même primordiale, et même inconsciente et qui laisse, qui a comblé le déficit du sujet d'une façon primordiale et au fond ineffaçable.

Donc il amène l'identification symbolique avec ce caractère de primordialité. Voilà la valeur que je donne à ce que vous trouvez page 808 des *Écrits*, Lacan évoque le grand I de grand A comme un signe de la toute-puissance de l'Autre, et là vous avez le trait unaire - c'est la référence freudienne - qui, de combler la marque invisible que le sujet tient du signifiant - c'est la barre du S - aliène ce sujet dans l'identification première qui forme l'idéal du moi. Le point essentiel c'est la primordialité assignée à, ici, l'idéal du moi.

Avec S_1 c'est autre chose qui apparaît à l'horizon. S_1 bien sûr conserve une certaine valeur de primarité dans l'index de ce signifiant, mais c'est en même temps ouvert à un certain relativisme historique puisqu'il trouve sa place dans un discours du maître qui certes ne doit pas être simplement étalonné dans l'histoire, mais qui, néanmoins renvoie à une certaine présence dans l'histoire. D'autre part Lacan à l'occasion se plaît à lire cet S_1 comme essaim (e-deux s-a-i-m) c'est-à-dire à le pluraliser, il n'y en a pas qu'un, voire à le constituer à partir d'une place où peuvent se succéder des termes très différents et même des termes de structure très différente, qui jouent la même fonction que ce signifiant maître. Et où on peut voir un terme qui n'est pas du tout signifiant comme l'objet petit *a*, venir et à la place et jouer le rôle dans un discours d'un signifiant maître de telle sorte qu'en effet le passage du mathème de grand I de A à S_1 traduit une pluralisation du signifiant identificatoire et le bric-à-brac était avant le privilège de l'imaginaire, on peut dire que le bric-à-brac rentre aussi dans le symbolique, de telle sorte que le signifiant maître peut qualifier tout signifiant au nom de quoi je parle. Et je ne parle pas qu'au Nom-du-Père. Le Nom-du-Père avait l'air d'être le signifiant maître par excellence. Et bien ce qui se dessine avec la substitution de S_1, c'est que le Nom-du-Père ça n'est qu'un signifiant maître parmi d'autres et c'est pourquoi Lacan finira pas pluraliser le Nom-du-Père lui-même et à parler des Noms-du-Père au pluriel.

Alors peut-être faudrait-il dire que ce S_1 de Lacan c'est plutôt équivalent à un grand I de A barré, c'est-à-dire en effet ce qu'il reste d'idéal quand tout a disparu, l'idéal sans le reste c'est-à-dire l'idéal sans le système, dépareillé en effet, alors que le Nom-du-Père est le signifiant maître selon la tradition, comme le rappelle Lacan - d'ailleurs pas forcément selon toutes les traditions - le S_1 a toujours un certain caractère d'arbitraire ou en tous cas un caractère de semblant, le Nom-du-Père on ne s'aperçoit pas que c'est du semblant, il faut en tenir compte, ou pendant longtemps on ne s'est pas aperçu que c'était du semblant, le S_1 c'est la version du versant identificatoire,

quand on sait que c'est du toc et que ça marche quand même.

Arbitraire n'est peut-être pas le terme juste c'est en tout cas ouvert à la discussion, et les auteurs dont nous pouvons parler sont des auteurs qui disent en effet c'est ouvert, ils sont à tourner autour du signifiant maître sur le thème c'est ouvert à la discussion. Je veux vous mettre mon poing sur la gueule, parlons-en donc, comme c'est intéressant, mettons le feu aux églises noires du Sud des États-Unis, c'est un point de vue, mais était-il compatible ou non avec l'ordre délibératif général, qui doit nous régir, etc. Donc le S_1 c'est le grand I pour des temps de détresse si je pourrais dire, c'est le grand I pour les temps de la discussion, pour les temps de la société délibérante.

Et c'est bien pourquoi Lacan proposait d'écrire comme signifiant maître du discours capitaliste le sujet barré lui-même. Il proposait pour le discours capitaliste qu'en fait il n'y avait plus de signifiant maître sinon la propre vacuité du sujet, son propre culte de sa propre authenticité, de son propre développement, de son propre épanouissement, et de son auto-référence. Et avec, afférent, le devoir, le devoir de vivre et le devoir de jouir. Le devoir de vivre maintenu avec une force coercitive extraordinaire qui fait que progressivement dans les sociétés avancées, le droit de se tuer par la cigarette, par le tabac, disparaît progressivement. Là peut-être on peut faire un rapport, c'était très sensible aux États-Unis, on ne pouvait plus allumer un clope dans un café sans avoir quelques personnes faisant le crah-crah ! ! [1] soigneusement mis au point par les associations anti-tabac, et puis on peut suivre d'années en années, ça fait dix ans qu'on suit progressivement, on fume de moins en moins dans les réunions, dans nos réunions même. Hier soir j'étais dans une réunion de direction à l'École de la Cause freudienne, je crois que j'étais le seul à fumer, ça m'inquiète beaucoup, ça m'inquiète pour les autres ! (*rires*), je veux dire que petit à petit ce droit, cette obligation de vivre, etc., ne parlons pas du devoir de jouir qui s'impose avec une férocité spéciale.

Alors, évidemment il nous faut donc étudier le statut contemporain des identifications, en supposant vraiment que la vraie valeur, que la valeur de S_1 c'était un grand I de A barré. Un signifiant maître dans les temps où l'Autre n'existe pas. Comment se soutient ou ne se soutient pas, comment vacille, comment se présente sous quels angles etc., le signifiant maître quand il n'est pas adossé sur l'Autre consistant.

Alors il faut voir que la question est d'importance, puisque c'est le signifiant qui est disons préposé à engrener le sujet sur le discours de l'Autre, le signifiant de l'identification, c'est ce qui engrène le sujet dans le rouage du discours de l'Autre et dès lors que par exemple il serait inégal à la tâche la question est de la débilité qui en résulte pour le sujet, qui s'en retrouve flottant par rapport à ce discours de l'Autre.

Et la question est de savoir en quelle mesure la société délibérante, qui gagne partout... on pouvait penser que avec sa vieille tradition monarchiste, jacobine, coupeuse de têtes, sacrificatoire, la République française était à l'abri par exemple de cette dilution dans la société délibérative. Enfin c'est fini ou c'est fini demain. Il n'y a pas une phrase d'un candidat américain à la présidence des États-Unis qui ne soit programmée par les instituts de sondages et par leurs propre sondeurs, pour savoir ce que les gens en disent et c'est calibré au millimètre, et il est certain que nous n'en sommes pas encore absolument là mais que nous y allons tous les jours davantage, c'est-à-dire que nous commençons à être plongés dans une société en effet délibérative, dont peut-être la vérité c'est d'être une société de débilité. Je ne sais pas si ça serait très populaire de lancer ça, après la société de consommation, la société de débilité, parce qu'en l'occurrence ça n'est pas seulement le sujet qui ne s'engrène

[1] Son guttural

qu'en flottant dans le discours de l'Autre mais c'est le discours de l'Autre lui-même qui apparaît flottant, c'est ce discours qui apparaît lui-même pulvérisé, fragmentaire, et flottant. Et donc peut-être qu'on pourrait étudier une sorte de débilité généralisée correspondante au temps de l'Autre n'existe pas.

D'ailleurs les comités d'éthique c'est quand même, enfin le fond c'est quand même la conversation des débiles, des débiles au sens propre, pas au sens commun, vulgaire, là, qui nous fait rigoler, c'est la conversation des débiles c'est-à-dire les désengrenés du discours de l'Autre. Comme il n'y a plus de discours de l'Autre à la place on est obligé de converser, de discuter, d'évaluer, de délibérer, etc. et donc de bavarder.

Alors, il est évident, me semble-t-il, qu'en tout cas l'inconscient que Lacan avait créé pour nous c'était l'inconscient référé à la structure du langage, et au discours de l'Autre et que l'inconscient des équivoques de la langue, l'inconscient référé aux équivoques de chaque langue, est sensiblement distinct.

Bon alors après cette introduction je passe la parole à Éric Laurent.

Éric Laurent :

Avant d'engrener sur le propos, je voulais au fond partager avec vous une lecture que j'ai fait récemment, hier pour tout dire, d'une conversation qu'a eue Jacques-Alain Miller parce qu'il ne fait pas que parler avec moi ici, avec vous là, mais il parle avec d'autres aussi, dans des conversations sur la psychanalyse, sur l'identification de la psychanalyse et bon j'ai lu une conversation qu'il a eu avec un autre psychanalyste identifié lui aussi, puisqu'il s'agit du président en exercice de l'Association Internationale de psychanalyse, monsieur Horacio Etchegoyen, son ami Horacio Etchegoyen

Jacques-Alain Miller :

Ben oui ! Ben oui !

Éric Laurent :

comme Jacques-Alain le rappelait, ils se connaissent depuis quinze ans...

Jacques-Alain Miller :

Je ne sais pas si tout le monde a compris qu'International Psychoanalytic Association c'est l'I.P.A. ? D'accord.

Éric Laurent :

Donc c'est une conversation qui a eut lieu à Buenos-Aires l'été dernier, à peu près en même temps que la Rencontre Internationale se déroulait et c'est un texte qui va bientôt circuler entre toutes les mains et qui, il faut bien dire, contribue par son existence même et son caractère de conversation à,

Jacques-Alain Miller :

La débilité ?

Éric Laurent :

peut-être pas la débilité, peut-être pas même le caractère flottant mais sûrement va contribuer à renforcer l'idée qu'il y aura besoin de faire exister un certain nombre de comités d'éthique pour poursuivre cette discussion, pour que justement elle réponde à son titre qui est donc *Un silence brisé* et ce sera sous forme de plaquette accessible pour tous

Jacques-Alain Miller :

dans les meilleurs délais

Éric Laurent :

Enfin sûrement dans les meilleurs délais,

Jacques-Alain Miller :

C'est déjà diffusé à Buenos-Aires depuis deux jours,

Éric Laurent : depuis deux jours à Buenos-Aires qui est un milieu, enfin Buenos-Aires c'est une ville qui vibre, donc j'imagine que ça n'est pas en silence que ça se diffuse. Alors il y a un certain nombre de choses formidables que j'ai lues, j'en vois au moins quatre mais tout le monde va pouvoir les découvrir, moi je vois simplement la conversation n'est-ce pas, lorsqu'après tout Jacques-Alain Miller peut dire que dans l'IPA à un moment donné, l'âme de la psychanalyse l'avait désertée, et à quoi lui répond le président de l'IPA que c'est un point de vue qu'il peut comprendre, qu'il ne partage pas mais qu'il n'en nie pas du tout la valeur, ce qui évidemment permet de continuer à discuter sur le fond, à cœur ouvert. Le jugement de

Horacio Etchegoyen sur les analyses de l'IPA et la façon dont il discerne des courants, des identifications, des différences, c'est extrêmement intéressant, de même qu'après tout aussi les jugements que peut avoir Jacques-Alain Miller sur ces courants de l'IPA qui ne sont pas sans intérêt.

On trouvera une petite perle dans la simplicité de définition, sur les grands débats sur les rapports de la psychanalyse et des neurosciences qui ont occupé beaucoup de pages où Jacques-Alain Miller peut résumer le dialogue entre la psychiatrie et les neurosciences sous la forme d'une expression forte, enfin la psychiatrie disant aux neurosciences *je t'aime*, et à quoi les neurosciences répondent *crève*, (*rires*), puisque le remplacement - c'est une expression forte pour expliquer qu'ensuite effectivement le médecin devient le distributeur de produits inventés par les industries chimiques diverses et son jugement clinique n'est plus une boussole. Ou bien encore lorsqu'on cherche à savoir vraiment quelle peut être l'image dans le cerveau ou dans l'état fonctionnel du cerveau de l'Œdipe, de noter qu'après tout on a cherché aussi pendant des siècles quelle était exactement l'image de tout événement du monde dans l'esprit de Dieu et que ça n'avait pas fait beaucoup avancer la question.

Et ce type de rapprochement qui ne sont pas fréquents dans ces discussions permettent d'avoir une autoroute qui donne, enfin pas bloquée[2], et qui permette d'arriver à cette conclusion, décisive, c'est que l'avenir dépendra de la façon dont chacun de nous interprétera ses symptômes.

Et ce qui nous amène en effet à notre propos qui est que l'interprétation que fait chacun de ses symptômes, l'identification est une façon de le nommer. Il y a l'identification dans ses rapports avec le symptôme, et spécialement abordée dans le chapitre VII de *Massenpsychologie*, où Freud distingue les trois types d'identification. Le premier l'identification au père, le second l'identification au symptôme et le troisième qu'il décrit ainsi : « Il est un troisième cas de formation de symptôme particulièrement fréquent et significatif, celui où l'identification fait totalement abstraction de la relation l'objet à la personne copiée », quand, par exemple, une des jeunes filles d'un pensionnat a reçu de celui qui est secrètement aimé une lettre qui excite sa jalousie et à laquelle elle réagit par un accès hystérique. La lettre qui, elle, n'est pas ???, elle n'est pas volée, elle arrive, elle provoque l'accès hystérique, quelques unes de ses amies au courant du fait vont attraper cet accès par la voie de l'infection psychique, comme nous le disons. Le mécanisme est celui de l'identification sur la base d'un pouvoir se mettre ou d'un vouloir se mettre dans la même situation.

Il serait inexact d'affirmer qu'elles s'approprient le symptôme à partir d'un sentiment partagé, au contraire le sentiment partagé n'apparaît qu'à partir de l'identification. Et la preuve en est qu'une telle infection ou imitation s'instaure également dans des circonstances où il faut admettre entre les deux personnes une sympathie préexistante bien moindre que celle qui existe habituellement entre des amies de pension.

L'identification par le symptôme devient ainsi l'indice d'un lieu de recouvrement des deux *moi*, qui doit être maintenu refoulé. J'ai cité entièrement cette page 118 des *Gesammelte Werke* traduit dans l'édition française page 45 du volume XVI des œuvres complètes.

Freud posait ainsi un mode de la sorrorité féminine, posons-nous maintenant la question : qu'est-ce que serait un dortoir moderne dans un pensionnat de jeunes filles d'aujourd'hui ?

D'abord...

J.-A. Miller : Il faut se renseigner

Éric Laurent :

Il faut se renseigner mais on en a quelque trace. D'abord il existe de moins en moins de dortoirs

[2] allusion à une grève des transports routiers

J.-A. Miller : d'accord

Éric Laurent : dans les pensions, spécialement dans l'enseignement secondaire, on n'en a pratiquement plus pour restriction de crédit, il y a encore des cités universitaires, mais en raison de changements d'habitude elles sont rarement consacrées uniquement aux jeunes filles et elles laissent la place au choix de la chambre individuelle chez des personnes en ville, louées avec des subventions de l'État plutôt que de construire des citées universitaires. Cela ne pousse pas à l'épidémie. Pour l'épidémie, il faut des identifications fortes. Pensez au côté garçon, qu'est-ce qu'étaient les pensionnats au moment où Freud écrit sur les pensionnats de jeunes filles.

Nous avons une référence sublime dans la littérature qui est le texte de Musil sur *Les désarrois de l'élève Törless* qui est amené, face à la forte identification de la bande des garçons, le *banding* (à vérifier) masculin, spécialement féroce, est amené dans un état de détresse, tombe hors de l'identification *Hilflosigkeit* qui le laissera, puisqu'on sait que c'est largement l'expérience de Musil lui-même, dans un état qui lui permettra d'écrire la première partie de *l'Homme sans qualité*, qui est un état d'où, lui, lâché hors de d'identification, saisit la cacophonie de ce qu'il appelle d'ailleurs la « cacanie », du bla-bla de l'empire Austro-hongrois qui était en train de perdre toutes ses identités.

Alors de nos jours il y a encore quelques pensionnats qui résistent, par exemple les *College* anglais qui sont mixtes et qui résistent fiévreusement, il faut voir Oxford et Cambridge, une chose merveilleuse, où l'identification tient encore. Qui n'a pas entendu le chant des vêpres, *Evensong* à Christchurch, où l'on peut entendre tous les jours Purcell et toute la suite de la musique anglaise de chœur, Talis (à vérifier), Wendel (à vérifier) ? Qui n'a pas entendu ça avec un certain nombre de gaillards de Christchurch occupant les postes, ne comprend pas pourquoi la génération esthète de l'avant-guerre anglaise, identifiée à T.S. Eliott et son christianisme de désespoir, a su mourir dans le ciel de l'Angleterre en 1940 en expliquant que eux qui marchaient pas à la baguette allaient montrer aux Allemands comment les dandys savaient mourir. En suivant la parole identificatoire d'un aristocrate et comment, identifié très profondément à l'aristocratie anglaise, Winston Churchill.

Lui n'était pas né dans un pensionnat, il faut voir où il était né ! Blenheim Castel ; Comme le dit le guide anglais : c'est un château qui a été construit par le Roi d'Angleterre pour celui qui avait flanqué une raclée aux armées qui menaçaient d'occuper le continent, à l'époque c'était celles de Louis XIV et donc le Duc de Marlborough est représenté dans ce parc que Churchill disait lui-même modestement *c'est la plus belle vue de toute l'Angleterre* disait-il à sa femme la première fois qu'il l'a amenée et on voit la colonne où l'on voit Marlborough en triomphateur romain tenant la victoire.

Alors évidemment ça, ça vous fait dire *ça c'est quelqu'un*, et dans la rhétorique shakespearienne de Churchill comment ne pas entendre cette formidable identification aristocratique qui ne se ménage pas et qui fait obstacle à l'égalité, à l'uniformité démocratique, tournant mal et contre laquelle il se levait.

Alors évidement il y a d'autres pensionnats, d'autres collèges, par exemple aux États-Unis, où le multiculturalisme fait que les campus universitaire, après dix années de lutte contre le *politicaly correct*, où en France on croit que c'est contemporain mais ça fait dix ans qu'aux États-Unis il y a une lutte acharnée contre la tendance au langage unique, et justement on a sur les campus et dans les dortoirs et dans les lieux où se réunissent les étudiants, on a des identifications extrêmement difficiles, à multicoordonnées.

Alors s'il faut bien dire que ces identifications fortes de ces pensionnats, personne ne doute qu'elles n'ont qu'un aspect rose, mais néanmoins lorsqu'elles se délitent on est confronté à cette idée

qu'est-ce que serait alors une épidémie hystérique, et effectivement au lieu du S_1, on a vraiment le « essaim », pluralisé, qui vrombit, pluralisé, qui témoigne simplement de la présence de quelque chose qui s'y sent.

Et sans doute le meilleur lieu pour examiner ce que serait ou ce qu'est une épidémie hystérique contemporaine, se sont les États-Unis. D'abord parce qu'il y en a et à large échelle et qu'elles sont étudiées comme telles. Il y en a une qui est à l'échelle des États-Unis en général, qui a été étudiée lors du colloque d'Angers de la section clinique, qui a été présentée par Jean-Claude Maleval, et qui tourne autour de l'épidémie de personnes se déclarant avoir été emportées par des extra-terrestres.

S'il y a cette épidémie aux États-Unis, c'est parce que les Américains sont des extra-terrestres (*rires*), par définition, ils ont été arrachés de fait ou de droit à des morceaux de terre divers, sur la terre dispersés, pour se retrouver sur la terre de la liberté. Et la célèbre prosopopée qui accompagne la constitution des États-Unis *laissez venir à moi vos pauvres et vos persécutés* laisse ouverte la définition de l'Autre comme la Terre entière, à l'occasion persécuteur et le peuple introduit, l'Américain introduit dans l'espace du même, et même un auteur américain s'intéressant aux traditions identificatoires des États-Unis, Monsieur Robert Bellah, auteur contemporain, s'est spécialement intéressé à la tradition puritaine du *living-home*, qui depuis les pères fondateurs qui admet comme grand rituel de passage le jeune homme à quitter la maison et à chercher seul le chemin de Dieu.

Une fois d'ailleurs la civilisation unifiée, bien entendu l'Autre des États-Unis, devient par définition l'extra-terrestre, le monde globalisé c'est celui qui les laisse en effet vulnérables aux idées d'Orson Welles, et sa célèbre émission *Invasion from Mars*, ou bien du film produit par Spielberg, *Rencontre du troisième type*, où Truffaut joue un rôle formidable, ou bien *E.T.*, ou bien encore cet été *Independance day*, qui a là aussi battu tous les records.

C'est non seulement parce que l'Autre c'est l'extra-terrestre c'est aussi parce que, c'est Tocqueville qui mettait à sa place, dans l'étude de la constitution des États-Unis la place de la croyance, contre-pouvoir nécessaire à la dispersion de la société civile, permettant un point d'identification, d'unification dans cette multiplicité d'associations volontaires.

Point d'incroyance aux USA, mieux vaut le *New age* que Voltaire. Nous trouvons dans le vaste répertoire donc des États-Unis, des épidémies hystériques plus localisées, qui permettent d'ailleurs de définir des zones culturelles. La meilleure zone culturelle c'est là où une certaine épidémie hystérique peut se déployer, ou une croyance, je laisse de côté la discussion, s'agit-il de croyance paranoïaque ou d'épidémie hystérique ?

Par exemple dans la *Bible belt*, vous savez aux États-Unis on parle de ceinture parce que les monocultures ont permis de distinguer des ceintures selon les climats, donc par généralisation ensuite on parle de la zone où les prêcheurs évangélistes se sont réfugiés au cours de l'Histoire des États-Unis chassé par le ? ? ? ; donc la *Bible belt*, la ceinture biblique dans cette région où les prédicateurs ne s'autorisent vraiment que d'eux-mêmes en un sens très spécifique ou bien la *New age belt*, n'est-ce pas, la Californie remplie de croyances des plus variées, et bien il y a dans cette région une épidémie très bien étudiée qui s'est déployée dans le pays depuis l'ère « reaganienne » et qui a occupé la *New York Revue of books* dans de nombreuses et longues occasions et qui a été étudiée comme telle, c'est celle d'une épidémie d'auto-dénonciations d'actions incestueuses de la part de familles très perturbées sans doute et où les événements paraissaient fort improbables surtout lorsqu'ils mettaient en scène des confessions, convoquant le Diable et ses acolytes comme ayant joué un rôle décisif dans l'opération.

Et un certain nombre de psychologues se sont consacrés à cela, se sont consacrés

au retour des souvenirs de séductions refoulées et ont opéré un certain nombre de procès considérables dans des familles où le père était dénoncé par les filles, ou inversement, demandant à des compagnies d'assurances les plus variées des dédommagements et l'ensemble de tout ça s'est développé semble-t-il à partir des années 80, 82 pour trouver en 94, une série de publications d'une dénommée Elisabeth Lofters Katherine Kitchen (à vérifier) qui s'appelle *Le mythe du souvenir refoulé*, faux souvenirs et allégations d'abus sexuels, d'un autre ouvrage qui est de Laurence Wright (à vérifier) *Remembering Satan*, un autre qui s'appelle *Making monsters, false memory psychotherapy and sexual hysteria*, qui ont donnés lieu en Angleterre et aux États-Unis à un certain nombre de mises au point nécessaires étant donné l'importance du débat et des personnalités non moins connues comme par exemple Peter Lawmass (à vérifier) en Angleterre a répondu à ça dans le TLS, aux États-Unis tout un ensemble de personnes d'instituts de psychanalyse de l'IPA ont été obligées de répondre dans la *New York review of books*, ce qui n'est pas rien, à des attaques extrêmement solides, extrêmement méchantes d'un nommé Fréderick Crews (à vérifier), qui attaquait cette idée qu'au fond toutes ces épidémies reposent sur l'entretien de l'idée qu'il y a des souvenirs refoulés et qu'au fond le grand coupable à l'horizon c'était Freud, avec son idée absurde qu'il y a des souvenirs refoulés, et que ces épidémies démontraient simplement la suggestion sans limite, telle qu'elle pouvait s'exercer, et au lieu d'en tirer l'idée qu'en effet ça n'était pas adéquat d'en rajouter sur le plan de Satan et du reste, non : ils attaquaient Freud comme ayant commencé à répandre l'idée qu'il y a eu séduction effective dans le cas de l'hystérie même si c'était sa première théorie et qu'il a fait bien du mal avec tout ça.

Quelqu'un en Angleterre aussi Antony Store (à vérifier), psychiatre, qui a écrit un livre sur Churchill, où il montre que Churchill était maniaco-dépressif - c'est pas certain, mais il avait des épisodes en tout cas difficiles - et bien Store aussi donc met à sa juste place tout le mal qu'a causé la psychanalyse par sa théorie et les grandes épidémies qui sont causées, il rappelle quand même qu'il y avait des épidémies hystériques avant la psychanalyse, ce qui est quand même un soulagement, mais qui rappelle en tout cas la vivacité du phénomène...

Jacques-Alain Miller :

Ce qui est un peu embêtant pour notre thèse, enfin acceptons tous les faits, c'est que se sont des épidémies contemporaines du modèle 19[eme] non reconstruit.

Éric Laurent : Oui

Jacques-Alain Miller : Je veux dire ça, ça prouve qu'il faut toujours tenir compte, il faut que nous tenions compte toujours pour précédent de ne pas généraliser, que là où nous sommes prêt à commenter les États-Unis comme société, entre guillemets, *New age* ou comme société libérative, etc., il y a des poches - ça ne vaut pas pour l'ensemble de la société - mais il y a donc des poches, là tu nous en a donné l'exemple, où les concepts valables sont sans doute, c'est exactement le concept avancé par Freud en 1930 ou dans années les 20-30 et disons ce sont des phénomènes qu'on mettraient volontiers en rapport, je ne sais pas si c'est avec St Medard mais c'est du modèle de l'épidémie hystérique classique.

Éric Laurent :

Alors c'est en effet, c'est spécialement là où que se soit dans les tentatives *New age* ou dans les tentatives disons *Old age*, avec *Bible belt*, ce sont là où on fait des efforts pour faire exister le père évidement, la croyance évangélique au père.

Jacques-Alain Miller :

Donc ça serait, mettons ça en série avec les identifications de sectes. Guyana, le massacre volontaire de 900 personnes sur commandement du leader, là on a en effet les poches dans une société où l'Autre s'efface, des tentatives de reconstituer sur le mode sectaire un Autre consistant, la

chose s’achevant à l’occasion dans le désastre, j’ai évoqué Guyana, il y a Waaco et il y en a d’autres phénomènes, et il est assez frappant de voir l’acuité du débat sur les sectes en France et que tout récemment, il est quand même saisissant - c’est cette semaine que ça s’est passé ? - saisissant que l’Église de Scientologie qui est parfaitement reçue aux États-Unis, qui a des buildings, des journaux, et qui est considérée comme une religion, est en France condamnée par les tribunaux et visiblement les pouvoirs publics font tous leurs efforts pour que ça ne puissent pas s’implanter. Et d’où, quant à l’énorme campagne de publicité de l’Eglise de Scientologie qui achète dans les journaux américains internationaux comme *Herald Tribune*, le *Herald Tribune* depuis hier a des énormes pages de l’Eglise de Scientologie qui rappellent tout le bien qu’elle fait à l’humanité et là en effet nous sommes entre France et États-Unis, là il y a une marque de différence extrêmement puissante, il y a quelques extrêmes même, puisque c’est parfaitement légal aux États-Unis, ça se développe, je ne sais pas s’il y a des scientologues dans les hautes sphères du gouvernement américain mais ça n’est pas impossible, et en France visiblement on est pas loin de l’interdiction, ou de la restriction de leurs activités comme délictueuses, avec la prison pour ceux qui rançonnent au nom de cette secte.

Donc là on a en effet une grande différence dans le rapport à l’Autre et l’Autre républicain se défend, enfin a encore de la défense.

Éric Laurent :

Ce qui est frappant évidement aux États-Unis c’est que la machine à créer des religions n’est pas arrêtée alors qu’elle est arrêtée dans l’ancien monde, elle est arrêtée en Europe, elle n’est pas arrêté aux États-Unis et à cet égard il faut lire tout de même le début de la secte mormone qui est maintenant une religion ou bien les adventistes, eux, là ils sont dans les sphères du gouvernement.

Jacques-Alain Miller :

Faisons des réserves sur les scientologues, mais les mormons...

Éric Laurent :

Bien sûr que non...

Les mormons, voilà une machine à faire des religions qui quand même démarre en 1880, où quelqu’un voit un apôtre sur une petite colline, au sud de Salte Lake City, et on a le même type que le transfert de reliques de Saint Jacques ou comment l’apôtre majeur, pour des raisons inexplicables, au 9eme siècle, se retrouve dans un port perdu à l’extrémité de l’occident, à Compostelle, et on dit il est là, et bien ce type de machine à créer, et ça a fait des effets il suffit d’aller voir à Saint Jacques, ça fait lever des choses. Et bien à Salte Lake City ça a fait lever une ville là où il n’y avait rien et ça fait lever des croyances, et c’est frappant pour effectivement quelqu’un qui vient de notre monde de voir à quel point cette machine identificatoire est parfaitement en route et construit donc dans des zones encore instables, certes la scientologie c’est l’exemple même de la zone instable, vont-ils réussir ou pas, mais en tout cas deux autres, mormons et adventistes sont parfaitement installés.

Alors cela nous fait comprendre le débat de ce que lorsque le signifiant maître est touché et en effet la communauté déplacée dans ses saints, on voit l’importance du débat entre ces communautés substantielles où il y a identification à un mode très défini de jouissances, sans aller jusqu’à la secte impérative mais on touche vraiment au modes de jouissance, jusqu’aux communautés globales ou globalisées sans références, dématérialisées, sans références matérialisées comme ces communautés de croyance.

Alors c’est l’importance du débat ouvert par un certain nombre d’auteurs, sur la nature de ce que doit être ou ce que peut être une communauté. Et un certain nombre d’auteurs, nombreux, qu’ils soient conservateurs ou libéraux, reprennent cette nécessité de construire, au moment où le lien social se globalise et où il se détruit en bien des points, où le travail

n'est plus une valeur identificatoire, où il ne l'est plus par l'insécurité qui règne sur ce point par le fait que l'avenir fera que le sujet moderne sera pendant tout un temps et à des périodes de sa vie fréquentes amené à ne plus trouver de travail, à être confronté au chômage structurel du monde qui se dessine ou bien à des emplois qui ne lui donneront pas d'identité comme travailleur, comme *Arbeiter*, selon le mot qu'avait avancé Jünger, et c'est la nécessité de définir des communautés au moment où le lien social se délite et au moment où le multiculturalisme devient la norme, est donc un débat parfaitement en cours.

Et là, aux États-Unis, les psychanalystes ont réussi, les psychanalystes américains ont réussi à se loger de telle façon dans le discours américain qu'ils sont considérés comme absolument exclus de toute pertinence dans ce registre. Comme le dit Charles Taylor dans son ouvrage *Les sources du moi, du self dans la construction de l'identité moderne*, il note que « la psychanalyse, tout ce qu'elle nous donne comme sens du moi, c'est celui d'une instance qui peut diriger l'action du sujet de façon stratégique et qui essaye d'obtenir une marge de manœuvre face aux demandes impérieuses du surmoi et à l'urgence du ça et l'ego idéalement libre n'est qu'un calculateur lucide de ce qu'il peut obtenir et même de ses revenus, *of papers*. »

Jacques-Alain Miller :

C'est vieux déjà.

Éric Laurent :

C'est en 86, et ou bien Rorty qui dans son essai sur Freud qui s'intitule *Freud et la réflexion morale*, considère que la psychanalyse se situe surtout, son grand avantage, parce qu'elle a construit l'inconscient rationnel comme partenaire de conversation et que fondamentalement, Freud n'a donc pas pour beaucoup contribué à la question morale. Qu'il s'agisse de la question athénienne, dit Rorty, la question athénienne c'est-à-dire la justice est-elle avantageuse, ou de la question californienne, quelle part de refoulement suis-je obligé de supporter, Freud n'a pas de réponse à donner, son domaine est celui de la portion de la moralité qui ne peut pas être identifié avec la culture, c'est celui de la vie privée, de la recherche d'une personnalité, des efforts qu'entreprennent les individus pour se réconcilier avec eux-mêmes. C'est pour lui, pour Taylor, pour Rorty, la psychanalyse, quelque soit l'identification que peut développer Freud comme mécanisme, une affaire de vie privée, de dedans, de réconciliation de soi avec les parties contradictoires de soi, et qu'elle n'a plus aucune place à partir du moment où l'on veut définir de façon claire une conception substantielle qui est une ontologie, une évaluation forte comme dit Taylor de ce qu'est le bien qui fait vivre ensemble un certain nombre de sujets, de ce qui les tient. Ce qui est étrange, ce qui est étrange si au contraire on part de l'identification en tant qu'elle relève à la fois du signifiant certes, du trait d'identification dématérialisé, mais aussi de l'objet en tant qu'il désigne une marge de jouissance.

C'est étrange pour nous cette position assignée au psychanalyste si l'on suit ce que Jacques-Alain Miller avait donc appelé la position d'identification du moi comme mode de jouir telle qu'elle peut se lire chez Lacan restructurant la question de l'identification. Alors Taylor...

Jacques-Alain Miller :

Rien que d'entendre ces citations de philosophes américains ça m'énerve, je veux dire, c'est évidemment une présentation étroite de la psychanalyse, la réconciliation de soi avec soi mais ils opposent quoi à ça ? Ce qui serait l'urgence c'est la question *que faire*, pour le dire à la Lénine, et qu'est-ce qu'ils proposent ? ils proposent de discuter, les uns et les autres, que faire ? discuter. Pendant que finalement il y a toujours quelqu'un d'autre qui fait quelque chose et c'est quand même les auteurs que tu cites, dans la période que tu cites c'est l'Amérique post vietnam, c'est-à-dire il y a eut un moment où le *que faire*, ça prenait à la gorge et il s'agissait de savoir

est-ce qu'on déserte, *est-ce qu'on reste*, il y avait un débat moral qui avait sa grandeur, on est là aussi dans la fatigue éthique de l'après Vietnam et donc comme si on avait beaucoup de temps quand même pour discuter.

Éric Laurent :

C'est le réarmement moral, c'est la période du réarmement moral après le Vietnam...

Jacques-Alain Miller :

C'est-à-dire... il y a quand même très peu d'émeutes noires, alors que les conditions de vie baissent, etc., la ségrégation augmente, la diffusion de drogues dans les communautés noires fait que nous n'avons plus les grandes explosions, les grandes émeutes noires sauf, ça dure trois quatre jours et puis ça se termine, ça n'a pas l'énergie que ça eu à une époque, il n'y a pas non plus la presse du Vietnam, etc., nous sommes dans une période de calme politique et donc nous avons les philosophes de la discussion, que faire, les psychanalystes, la psychanalyse c'est pas intéressant, que faire ? discuter, prendre bien son temps pour discuter entre nous à fond des choses, ça c'est pas la vie privée parce que Charles Taylor n'est pas marié avec Richard Rorty, c'est pas la vie privée mais c'est discutons du colloque untel, à l'autre colloque, etc., et invitons les copains d'ailleurs aussi pour continuer de discuter à fond.

Alors il y a d'abord ceux qui pensent qu'il faut discuter pour se mettre d'accord, ça c'est les plus ruraux, ça c'est Habermas, les plus francs, les plus honnêtes, discutons pour quand même arriver se mettre d'accord et pour résoudre le problème de se mettre d'accord sur les règles pour se mettre d'accord. Il y a ceux qui pensent qu'il faut discuter en groupe, qu'il ne faut pas seulement discuter de personne à personne mais qu'il faut discuter de groupe à groupe c'est-à-dire par exemple, c'est vrai que les Québécois ne respectent pas toutes les libertés individuelles des anglophones, grave question, c'est vrai que les Québécois veulent obliger les anglophones du Québec à mettre leurs enfants dans des écoles francophones. Alors ça empiète sur les droits individuels des anglophones mais est-ce qu'il n'y a pas les droits collectifs du Québec à survivre comme communauté, comme forme de vie.

Éric Laurent :

Les Catalans font ça avec...

Jacques-Alain Miller :

Les Catalans ! Les Québécois, ça fait du foin dans le monde entier, les Catalans font ça si bien que personne ne dit et hop, hop, la Catalogne, on a assisté à ça, la renaissance de la langue catalane, la nation catalane, se glissant doucement, demain à l'ONU !

Alors il y a discuter de groupe à groupe, ça c'est plutôt Charles Taylor ??? et puis il y a discuter pour voir qui parlera le mieux, ça c'est Rorty. Discutons pour voir qui fera le plus plaisir à l'autre, ou aux autres, ou discutons pour faire le plus beau poème, en sachant que ça ne dure jamais très longtemps, c'est-à-dire on se lasse, et donc il y a un esthétisme de l'écrit, c'est très sérieux, y a un esthétisme finalement de ce discours, réduit profondément au semblant, à savoir c'est une manière de dire, c'est un récit, il y a la narration heideggerienne, il y a la narration hégélienne, ce sont des beaux récits, ils ont bercés notre enfance pour un certain nombre d'entre nous et bien nous continuons à raconter ces histoires, nous continuons à croiser ces histoires et donc finalement moi je préfère la vie privée, je pense qu'il y a sans doute plus de choses dans la vie privée que dans ces trois modes de discussions. C'était simplement réactif, non pas à tes propos mais à ton indulgence relative pour ces propos, mais enfin on va y revenir très sérieusement, on a près d'un an.

Éric Laurent :

Il y a aussi non seulement donc cette conception, qui rejette les fortes conceptions morales, soit les deux grandes morales contemporaines, les utilitaristes d'un côté, Taylor rejetant, ou l'utilitarisme d'un côté ou les kantiens en disant parce que ce sont des procédures.

Ils disent que ce soit dans le calcul utilitariste ou dans l'impératif kantien, ça n'a pas de contenu, c'est vide, pour des raisons distinctes mais les deux sont vides, tandis qu'il faut refaire des communautés qui aient, elles, un contenu.

Donc il considère que c'est une réponse insuffisante, c'est Taylor, et il s'oppose aussi donc à la conception de John Rawls qui inspire actuellement la plupart des partis sociaux-démocrates dans le mode et donc la théorie de la justice de Rawls.

Jacques-Alain Miller :

Je mets son nom au tableau quand même...

Éric Laurent :

Oui, tout le monde doit le connaître ? alors donc il s'oppose à celle de Rawls, qui lui, comme il le dit, veut définir une théorie politique de la justice, pas métaphysique, ce ne sont pas des objets assignables, c'est simplement dans le débat politique qu'on pourra savoir ce qui est juste, ce qui ne l'est pas, ce qui est bon, ce qui n'est pas bon. Et il note ceci, qu'il faut opposer ce que Benjamin Constant, avec Locke, appelle la liberté des modernes, c'est-à-dire les droits de base de la personne et de la propriété, et Rousseau qui met l'accent sur la liberté des Anciens, c'est-à-dire l'égalité des libertés politiques et des valeurs de la vie publique.

Donc prendre tout ça dans le cadre de la liberté des modernes, celle de Benjamin Constant, ça mérite l'examen, qui, elles, sont donc des valeurs purement, en effet, de discussion politique, d'équilibrage des forces politiques. Et Rawls déduit de ça des principes qui permettent d'organiser la justice d'état.

Jacques-Alain Miller :

Oui finalement simplifions en disant la liberté des modernes c'est l'individualisme, et que c'est quand même considérer que foncièrement la société n'a pas à avoir de buts collectifs, et que donc pour ces croyances, les jouissances privées etc., elle n'intervient pas, et la liberté des Anciens c'est mettre l'accent sur, en effet, la communauté et les buts collectifs, légitime d'une communauté qui peut impliquer certains moyens de contrainte sur les individus. Qu'est-ce qui est l'absolu, est-ce que c'est l'individu moderne, ses droits, etc., est-ce un absolu sa liberté de parole etc., ou est-ce que cet absolu peut être contraint par une société affirmant des buts collectifs forts, et donc avec le totalitarisme aussi bien antique que moderne à l'horizon.

Et c'est vrai que la République, sa tradition, représente, ne nous met pas à même de sentir l'intensité de la controverse, qui, au contraire s'écartèle aux États-Unis. C'est-à-dire que nous avons un mode républicain des droits de l'homme qui fait que - il y a il faut bien dire un arrangement à la française, sur le mode de la tolérance d'un certain niveau de corruption, par exemple dans les hautes sphères de l'État. C'est une chose qui apparemment, bien sûr, n'est pas au niveau des États-Unis, mais toujours avec une profonde intolérance populaire. Pas du tout d'intolérance populaire, sauf par exception en France, à l'égard de cette corruption. C'est vraiment tout récent et ça participe aussi de la détérioration de la République Française, qu'on fasse des histoires pareilles pour des choses que tout le monde connaissait et qui paraissaient presque anodines longtemps et qui faisaient partie disons des privilèges régaliens.

On a toujours admis, on a toujours eu comme haut magistrats des transgresseurs, nous avons toujours eu comme dirigeants, enfin il y a, sauf exception et les exceptions sont admirables toujours. C'est très différent de l'intolérance du type d'exigence, alors là morale portée aux États-Unis, puritaine, par exemple les misères qu'on a pu faire au Président parce qu'il a serré d'un peu près une dame, etc., Ça quand même, en France, enfin en tout cas, n'apparaît pas, n'émerge pas. Comment je suis arrivé là ?

Éric Laurent :

Sur le mode qu'on a toujours préféré en France, un bon Talleyrand vaut mieux qu'un bon ministre honnête.

Jacques-Alain Miller :

Voilà. Sur le thème que nous ne sommes pas tout à fait sensibles... ça peut

paraître un peu science-fiction que la dureté des oppositions entre les droits de l'individu et les buts collectifs d'une communauté, parce que nous avons une formule qui est en train peut-être de se défaire, qui trouve un certain épuisement, et qui ne nous permettait pas de saisir ce binaire et c'est pour ça qu'il est utile de regarder aux États-Unis pour saisir le binaire en train de se créer et une grande opposition, disons une opposition terrible entre l'universalisme des idéaux, l'universalisme du signifiant d'un côté, marqué par le grand I, parce que ça, ça continue de tirer vers ce côté-là, il y a un appel sublimatoire et puis, dialectiquement lié à cet universalisme, un ancrage dans le particulier d'autant plus exigeant. Et donc plus on parle d'un côté, là on le voit aussi, plus on parle d'Europe, d'institutions européennes, plus on voit les particularismes régionaux s'affirmer à titre national et aux États-Unis, sans doute on peut dire que la dématérialisation et l'homogénéisation expliquent aussi la vivacité de ces épidémies locales qui témoignent d'un ancrage local de la jouissance. Il faut qu'on étudie les ancrages jouissif locaux opposés aux systèmes des idéaux.

Éric Laurent :

C'est ce qui s'appelle les communautés, et tout le communautarisme doit être pris dans cette perspective là, comme ancrages jouissifs locaux. La tension avec les idéaux est très forte et il faut bien dire c'est là que se situe l'avenir d'une réflexion, là globale, entre le type de communautés que veulent d'un côté les conservateurs, aux États-Unis les libéraux de l'autre.

Les conservateurs qui veulent des communautés parfaitement définies localement qui aient justement un mode très réglé de modes de jouissances locales, qui souhaitent qu'elles soient définies, comme ils disent, par des vertus dures, c'est-à-dire s'occuper de soi même, une communauté se définit parce qu'elle s'occupe d'elle-même et fait la police dans sa propre communauté elle-même, alors qu'au contraire les libéraux définissent une communauté par les vertus de la compassion, une communauté c'est ce qui permet de s'occuper des autres, et ce c'est ce qui fait que Madame Clinton, qui n'a jamais cessée d'être la théoricienne de l'administration démocrate depuis le début, d'une part a proposé un projet de réforme du système de santé remarquable, qui est encore la base de discussions sur lesquelles, bien qu'il ait été torpillé, était une base remarquable de reconstruction de l'ensemble et d'autre part son dernier livre *It takes a village*, il faut un village, est un débat, largement nourri il faut bien le dire par Taylor et un certain nombre d'autres, est un débat pour définir où le maître politique peut-il arrêter le curseur entre la tension des idéaux et des communautés locales et qu'est-ce qu'il faut pour élever un enfant. Est-ce qu'il faut une famille bien unie, nette et propre et interdire les enfants à tout le monde, tous les autres, parce que c'est ça que voudraient les conservateurs, c'est il ne devrait y avoir des droits aux enfants que si on est foutu d'avoir une famille correcte et si on est pas foutu de le faire, et bien pas d'enfants, parce que sinon après il faut que tout le monde s'en occupe. Tandis qu'au contraire, il y aurait des modes sur lequel et bien il faut, on peut tolérer des familles de bric et de broc, qui seront soutenues, qui ont besoin d'une très haute technologie tout autour d'institutions intermédiaires, de relais, de soutien, qui remplacent les grands-parents qui n'existent plus, les parents qui existent à peine, etc., tout ça doit être tenu pour permettre de transmettre aux générations futures un certain nombre de valeurs. *It takes a village*...

Jacques-Alain Miller :

En fait donc, il faut un Autre. Elle essaye de déterminer, dans le désastre actuel, quel est le type d'Autre qu'il faut pour pouvoir élever un sujet, pour pouvoir permettre à un sujet d'être cultivé, est-ce qu'il suffit de l'Autre familial et quel est le type d'entour, artificiel, qu'on peut monter pour... et finalement elle a dit la vérité au moment de la campagne démocrate, elle a dit « il

faut un Président comme mon mari », finalement (*rires*).

Éric Laurent :

Ce qui est sans doute... il y a des trésors cachés dans *It takes a village*, il faudra le regarder de très près, il faudra regarder de très près un certain nombre de résumés qui sont, qui viennent d'ailleurs, formidables.

En effet elle met l'accent sur un point crucial, c'est qu'il y a en tout cas un point central sur lequel le maître en général bute, c'est quel Autre faut-il pour maintenir un taux de renouvellement de la population suffisant important, c'est-à-dire comment éduquer les femmes pour qu'elles aient suffisamment d'enfants, et dans quelles conditions, et le nombre des enfants ne suffit pas, il faut qu'il y ait une certaine qualité - parce que s'ils sont tous, s'il y en a comme aux États-Unis quatre cent mille dans les orphelinats, ça n'est pas une solution - donc comment faire pour l'obtenir et c'est un débat évidemment crucial sur les populations ; ce sont les mystères que réserve la régulation des natalités et des rapports à la population qui sont un point où les maîtres politiques et la psychanalyse évidement se rejoignent, où l'existence même de la question de la natalité touche au cœur de l'intime du désir et ce d'autant plus que depuis cinquante ans il y a maintenant la régulation des naissances et il existe une contraception par la pilule, qui a ouvert un certain nombre de perspectives qui passaient autrefois, il faut bien dire par d'autres voies, par l'infanticide par exemple.

Il ne faut pas croire que là en effet la régulation des naissances a commencé avec la science et avec la technique ; il y avait eu avant un certain nombre de stratégies, et comme le rappelait un professeur de médecine d'ailleurs, la stérilité masculine est une invention moderne. Autrefois quand un homme ne pouvait pas avoir d'enfant, la dame se débrouillait pour que le problème trouve sa solution sans qu'on ait besoin de passer par l'ensemble de la science, de la convocation générale, de techniques d'une sophistication inouïe pour résoudre un problème, qui, en particulier dans l'aristocratie a toujours su trouver et la démocratisation de cette question, c'est la réponse à ça, maintenant passe par la science et ne passe plus par en effet des lignage où l'honneur était situé tout autrement que dans le côté possessif disons de la bourgeoisie.

Alors sur la question du règlement de la population mondiale, nous avons bénéficié d'études extrêmement fortes qui ont lieu tous les dix ans. Tous les dix ans il y a une conférence convoquée par l'ONU sur l'évolution de la population mondiale. Elle a eu lieu il y a deux ans en 1994 au Caire, pour ceux qui s'en souviennent et elle a été suivie l'année dernière en 95 par la conférence toujours des Nations-Unis sur les femmes à Pékin.

Alors la conférence de 94 du Caire a permis la publication d'un certain nombre de rapports qui sont absolument cruciaux pour aborder ce type de questions et les rapports avec la psychanalyse. D'abord parce que dans un rapport décisif, Monsieur Chasteland (à vérifier), français, statisticien, qui était directeur de la division de la population à l'ONU de 84 à 91 et qui a préparé beaucoup cette conférence et qui maintenant est à l'Institut démographique en France, a noté qu'on était certain à partir de 94 que l'ensemble de la planète rentrait dans le modèle de transition démographique alors que jusqu'à ce moment là on se demandait si on n'allait pas assister à des phénomènes très explosifs.

Et il considère qu'on assiste actuellement à une stabilisation, c'est-à-dire le taux de croissance de la population mondiale est à 1,57%, et que cette stabilisation est forte sur une dizaine d'années et que l'on va plutôt, certes avec différents calendriers, mais on va plutôt vers une entrée dans la transition démographique générale. La transition démographique c'est, après une phase où les équilibres de naissances et de morts sont fortement perturbés par la technique, par l'abaissement de la mortalité, surtout de la mortalité infantile et de l'allongement

de la vie, il y a un rétablissement par une compensation qui fait que le nombre d'enfant réalise à peu près le renouvellement.

Et ça c'est le mode...

J.-A. Miller : sur la planète ?

Éric Laurent : sur la planète. C'est sur le mode de transition démocratique, ils ont fabriqué transition démographique, qui est passé de situation explosive, allant droit à la catastrophe, à des situations où il y a des réglages qui font que le maître peut arriver à peu près à régler la croissance économique et un certain nombre de problèmes comme l'éducation de façon possible.

Donc on considère qu'actuellement la population mondiale pourrait se stabiliser autour de 11 milliards et demi d'habitants en 2150. Alors cette stabilisation qui parait comme ça élevée à des esprits peu avertis, est en fait une stabilisation qui est simplement une évolution progressive de la fécondité vers son taux de remplacement. Alors ça suppose qu'il n'y ait pas de modifications radicales des limites de la vie humaine, c'est-à-dire que les médecins n'inventent pas encore un truc qui fasse vivre jusqu'à on se sait jusqu'à combien, deuxièmement qu'il n'y ait pas de catastrophe, donc pas de guerre mondiale avec disparition des trois quart de la planète, mais que cette stabilisation concluait Monsieur Jean-Claude Chasteland dans une phrase formidable « marquerait la fin d'un épisode de croissance unique par son intensité, mais très bref par rapport à la longue histoire de l'humanité ». Et cette description met au jour une sagesse féminine extraordinaire. Les femmes sont certes inéducables, mais, ou peut être parce qu'inéducables, arrivent finalement à régler la naissance des enfants, le souhait d'avoir un enfant, dans des bornes qui permettent une croissance qui ne soit pas complètement affolante.

Alors on constate, une fois qu'on définit ça comme : nous allons vers non pas une catastrophe, mais vers un état de stabilisation, toutes les mesures d'urgence, catastrophiques, qui sont proposées par une certain nombre d'étranges utopies, que se soit la régulation - car ceux qui ont montré la voie dans la régulation se sont comme souvent, les Chinois, les Chinois qui ont réussi à contrôler leur démographie de façon remarquable et dont c'est l'évolution, par le mode autoritaire, non délibératif, et il y a un film actuellement qui passe à Paris et qui est fait par un Chinois et qui décrit de façon amusante la police des naissances, comment par l'îlotage de la population on est arrivé à contrôler très strictement le « pas plus d'un enfant » et comment l'avoir, etc.

Alors il y avait des utopiques, par exemple un chirurgien de Cambridge, Monsieur ?? qui a failli avoir un prix Nobel pour son astuce dans les transplantations, lui il voulait limiter à deux enfants, qu'il y ait dans la Constitution, qu'il y ait donc une loi prise à l'échelle de la planète, limitant à deux enfants le nombre d'enfants qu'un couple pourrait avoir, avec en plus une sorte de contamination par un virus qui permettrait - un virus à retardement - qui permettrait que l'on ne puisse avoir un enfant qu'après 25 ans, et il disait « vous comprenez, il n'y a pas de raison que dans une société on considère que l'on peut conduire une voiture après 18 ans et par contre qu'on puisse avoir des gosses à partir de 14 ans, c'est pas normal », et donc il avait une méthode très simple, pas douloureuse, très bien calculée, qu'il a proposée et en particulier au Caire il y avait des conférences tenues par ce monsieur.

Mais le fait que l'on aille vers la stabilisation permettait d'avoir moins recours à des utopies. Et par contre le débat a eu lieu très nettement entre divers points de vue et surtout entre deux professeurs de Harvard University, donc Amartia Senne (à vérifier), qui, comme son nom l'indique pas, est professeur à Harvard et conseillère déterminante de madame Clinton et de l'autre côté le Vatican, qui, avec Marianne Glendon (à vérifier) qui est aussi professeur à Harvard University et qui exposaient deux thèses.

La thèse était, la seule issue pour qu'il y ait une régulation et qu'elle aille le plus vite possible c'est de faire absolument confiance aux femmes, ce qui s'est appelé *Woman empowerment* et c'est la thèse que défendait Amartia Senne et qu'a été défendre à Pékin madame Clinton, qui était : il est urgent de

J.-A. Miller : donner pouvoir aux femmes sur cette question

Éric Laurent : donner pouvoir aux femmes sur cette question et que justement il ne faut surtout pas que les hommes veuillent les éduquer, il suffit de leur donner le pouvoir financier, le pouvoir de contrôle, et ça va trouver sa courbe d'horizon.

Le Vatican par contre, qui le disait par la voix de Marianne Glendon, considère que ça c'est le féminisme à l'ancienne et eux - c'était ça formidable, l'idée de savoir que c'est un professeur d'Harvard, qui propose un féminisme nouveau et qui s'approprie le signifiant nouveau. Il s'agit pas du tout d'imposer le féminisme occidental avec le soutien de groupes d'intérêts pour lesquels le bien-être de la femme est secondaire, en particulier les partisans du contrôle de la population qui espèrent, là je cite le porte-parole du Vatican, « qui espèrent, arriver à leurs fins à peu de frais en faisant pression sur des femmes déshéritées pour qu'elles aient recours aux contraceptifs hormonaux et à l'avortement en supprimant les aides aux familles sans ressources et en fermant la porte aux immigrants. » Donc elle est pour un nouveau féminisme qui au contraire ne fasse surtout pas recours à la moindre contraception, et elle dit donc « le nouveau féminisme doit considérer les femmes et les hommes comme des partenaires, et non pas des rivaux, donc pas d'*empowerment* des femmes du tout, parce que cela fait des rivaux, il faut réunir au lieu de diviser, être tolérant plutôt que dogmatique, et comme dit Marian Glendon, ce nouveau féminisme est représenté par des personnalités aussi différentes que le Pape Jean-Paul II, et la Présidente de la République d'Irlande, et la liste s'arrête là d'ailleurs, parce que... évidement... et vous savez que l'Irlande, et malgré tout ça, a quand même voté pour l'existence du divorce.

Alors ces déclarations qui sont centrales sur justement la place que l'on assigne aux femmes... - il est 3 heures et demie, je vais m'arrêter là,

J.-A. Miller : deux phrases de plus,

Éric Laurent : deux phrases de plus. C'est à partir de là qu'on est arrivé à définir à Pékin, le 12 septembre 1995, il y a un peu plus d'un an, le « droit humain des femmes », *The human's rights for women,* expression qui jusque là n'était pas utilisée et qui a été utilisée dans une négociation entre madame Dunlop (à vérifier) représentante du courant américain, et les représentants du Vatican qui ne voulaient pas avoir l'expression « les droits sexuels des femmes », et d'ailleurs l'administration Clinton trouvait l'expression, le président Gore spécialement avait trouvé l'expression un peu gênante, il fallait trouver autre chose et donc on a dit « les droits humains des femmes » qui incluent leur droit « d'avoir le contrôle et de décider librement et responsablement sur les matières relatives à leur sexualité, celles-ci comprenant leur santé sexuelle et reproductive, cela libre de coercition, de discrimination et de violence ». Ça c'est un texte qui n'a jamais existé avant dans l'histoire de l'humanité et qui définit en effet et dans l'esprit de ceux qui le proposaient, c'est en effet le *human's rights for women,* c'est à partir de là que...

Jacques-Alain Miller :

Remarquons que absolument c'est anti-communautariste, ça c'est vraiment l'absolutisation des droits du sujet propriétaire de son corps et donc qui exclut d'être au service des ambitions globales d'une collectivité.

Éric Laurent :

et c'est à ce texte au fond que parait déjà, ce texte qui a été publié en septembre, c'est annoncé depuis 1994, et c'en est fait à ça que répond l'encyclique *Evangelium vitae,* que vous connaissez tous, qui a été rendu publique le 31 mars 95 et que le Pape a

mis au point et qui au contraire affirme le droit d'abord de la communauté avant celle de l'individu et la norme morale objective avant celle de ce libre choix non communautariste. Mais on pourra reprendre çà à d'autres occasions.

Jacques-Alain Miller :

On reprendra liberté des Anciens, liberté des Modernes, psychanalyse des Anciens, psychanalyse des Modernes.

Fin de la seconde séance du séminaire
27/11/96

L'Autre qui n'existe pas et ses Comités d'éthique

Éric Laurent et Jacques-Alain Miller

Troisième séance de séminaire

(mercredi 4 décembre 1996)

Éric Laurent :

Je vais poursuivre à partir du point où la dernière fois j'ai été arrêté par la montre, mais je voudrais aussi dire les échos que j'ai recueillis, les petites phrases qui ont attiré mon attention, en écho à ce que je disais.

Alors il y en a deux qui sont revenues sous des formes diverses, la première, c'est *s'il vous plaît, mettez les noms au tableau*. Plusieurs personnes me l'ont dite et évidemment ça fonctionne comme un signal du fait qu'il y en a peut-être un peu trop, trop de noms propres nuit, donc j'en tiens compte. Et puis la deuxième c'est qu'on m'a dit *vous pourriez peut-être reprendre le début de la démonstration*. Alors je me suis dit que c'était exactement ce que j'allais faire, de reprendre le fil de la démonstration par laquelle je suis la thèse énoncée par Jacques-Alain Miller que *L'Autre n'existe pas*.

Je comprends qu'après tout on trouve qu'il y a beaucoup de noms propres puisque nous sommes partis d'un pensionnat Vienne fin de siècle pour en arriver à la communauté des femmes hors pensionnat, réunie à Pékin, énonçant une thèse universelle.

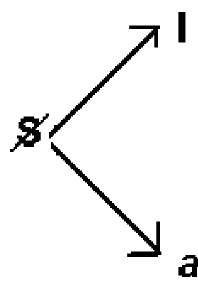
Je suis parti donc de la thèse freudienne, la troisième identification distinguée dans *Massenpsychologie*, identification au symptôme prélevé sur l'autre indifférent, au sens de l'autre comme tous les autres, pour souligner qu'il nécessitait une identification préalable forte. Le *on* du pensionnat suppose un Autre qui existe, certes un Autre en remaniement, dans des processus de transformation, Vienne fin de siècle, mais qui existe. Pour le souligner j'ai pris non pas l'exemple du pensionnat de jeunes filles mais celui des pensionnats de garçons anglais. En soulignant comment dans l'avant-guerre, deuxième, ces pensionnats avaient formé des jeunes gens, individualistes, mais qui avaient su, collectivement, répondre à un appel pour former très rapidement un corps d'élite, la chasse aérienne, qui a essentiellement recruté parmi les diplômés d'universités d'Oxford et de Cambridge, ce qui a permis donc aux anglais de se ressaisir.

Je soulignais ensuite que le multiculturalisme actuel ne permet plus de former des pensionnats, des communautés du même ordre que celles qu'a encore connues Freud, dans le melting pot de l'empire Austro-hongrois. Je me suis intéressé ainsi au pensionnat généralisé, moderne, aux formes d'établissements universitaires où la tentative de langue commune du discours universitaire dans le moment qui s'est qualifié de politiquement correct vient masquer le fait de la très grande différenciation et de l'hétérogénéité de communauté. Et je me suis donc intéressé à la nature de ces identifications faibles, là où

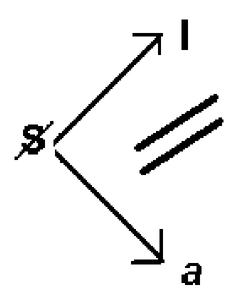
existe, comme le dit Jacques-Alain Miller, un sentiment de fragmentation discursif.

Là où ça n'est pas le signifiant du Nom-du-Père qui collectivise mais le signifiant maître pluralisé comme le signifiant « au nom de quoi je parle », dans les termes qui étaient utilisés.

Le temps de la débilité délibérative donne une forme nouvelle aux épidémies hystériques. Si donc à suivre le mathème (que j'écris au tableau) de J.-A. Miller



nous avions les deux modes de complétude du sujet du côté de l'idéal, du côté de l'objet, en ces temps où l'idéal apparaît toujours présent dans son exigence mais ne traitant plus la jouissance dont il s'agit,



laissant cela au signifiant maître pluralisé, et bien nous n'obtenions plus des épidémies hystériques sous la formes des convulsionnaires de Saint-Médard, des possédées de Loudun, mais nous obtenions cette épidémie plus fragmentée, centrée sur des procès judiciaires, pris en série, qui ne se centralise pas avec un grand Inquisiteur, comme à Loudun, mais qui diffuse dans une jurisprudence, mobilise des experts judiciaires, psychologiques, toujours plus spécialisés dans le trouble qui essaie d'être visé et qui au fond souligne cette identification fragmentée, et pulvérise le contexte.

Alors la thèse était que le pensionnat moderne ressemble bien plus à ces formes hystériques, ces épidémies hystériques fragmentées, plutôt centrées sur un mode de vie où on reconnaît l'Autre. Ça n'est pas l'identification forte de secte qui est en jeu, dans ce type d'épidémie que je disais, mais l'identification débile à l'épidémie de procès.

Bien que faible, cette épidémie définit un mode de socialité fragmentée, une épidémie à côté d'une autre, qui ne se mélange pas, ne se comprend pas, et à partir de là surgit un souci : comment parler à l'Autre et définir des formes plus larges de communautés ?, et c'est le souci donc de ces auteurs, de ces philosophes tant américains qu'allemands, dans la tradition démocratique allemande, définir des formes de vie à partir desquelles on se comprend et où on peut s'entendre, jusqu'où ces communautés les dématérialiser, jusqu'où ne pas en faire un horizon à partir duquel on ne peut plus penser. D'où le mot d'ordre « comment faire pour à la fois vivre localement et penser globalement ? », *Think global, vote local*. C'est le « comment penser... », ce qui n'est pas forcément exaltant.

On s'interroge ainsi sur le mode de communauté qui peut relier les deux niveaux, jusqu'où ce mode de communauté formée à partir de l'individualisme peut atteindre le niveau de prise en masse plus important et on s'interroge sur quel est le village, quel est l'Autre, qui

convient à un sujet ainsi défini dans son malaise.

Troisième point, je suis ainsi passé à considérer un style de vie et à considérer comment le *local* du style de vie peut atteindre le *global*. Et je l'ai fait sur un test, si je puis dire, puisqu'il s'agit de natalité, le test qui permet de constater que si l'on suit les considérations globales au niveau de la natalité, et s'il n'y a pas de catastrophe, à mesure que la situation des femmes se dérégule sur la planète, qu'elles s'excluent de la tradition des pensionnats et de l'assujettissement aux normes des maris ou des pères et là, je veux distinguer ça tout à fait de la question de la norme mâle, comme dit Lacan, ça a des rapports, la tyrannie des maris et des pères avec la norme mâle mais ça n'épuise pas toute la question. Et bien à mesure que ça donne un certain style de vie, inédit jusque là, on arrive à penser qu'on pourra atteindre une sorte d'équilibre, sur une question aussi centrale que la reproduction, toujours point essentiel pour assurer la stabilité des formes politiques d'organisation de nos sociétés.

Depuis que l'économie existe, il a existé le point de vue malthusien, c'est-à-dire le point de vue de considérer que le facteur crucial dans toute économie c'est le contrôle de la population, avec le point de vue pessimiste malthusien et ses adversaires qui ont tout de suite existé.

Alors est-ce qu'il simplement s'agit de l'accomplissement de la loi des grands nombres ? Tout système, une fois qu'on a suffisamment d'éléments, finit par trouver un équilibre, c'est le point de vue physicien sur la question. S'agit-il en fait de la diffusion partout du standard, du maître politique, la famille américaine, nucléaire, diffusé par la télévision suffisamment pour provoquer cette épidémie de familles nucléaires ? Est-ce un repli sur l'égoïsme, est-ce une issue hors de l'esclavage reproductif ?

Ce sont les questions ouvertes au niveau de la position féminine, au niveau global. Ne pourrait-on plutôt pas dire qu'à mesure qu'en effet la position féminine s'extrait de la tradition, est-ce que la réduction du nombre d'enfants ne maintient pas ouverte, pour la première fois dans l'histoire, la position féminine non-réduite, non-saturée par la position maternelle ? Est-ce que le taux qui s'approche de la reproduction, c'est-à-dire deux enfants et quelque, le célèbre 2 enfants virgule 3 (2,3), avec la plaisanterie classique qui est « aux États-Unis les femmes ont 2,3 enfants mais surtout chaque enfant a 2,3 familles... »

Est-ce que l'on obtient pas plutôt une sorte de limite qui n'est ni celle des grands nombres, ni celle de l'égoïsme, mais qui est plutôt celle de la limite de la division subjective. Et qu'au fond la psychanalyse laisserait plutôt penser que le sujet côté féminin comme le sujet côté masculin et autrement, maintient sa division. Il s'agirait moins d'*empowerment*, il s'agirait moins de prise de pouvoir de sujet égoïste, qu'au fond d'affirmation d'un rapport avec l'Autre de la division. Est-ce que ce ne serait pas l'exercice de la vertu de générosité, côté féminin ?

J'en étais donc arrivé là. Du pensionnat à cette communauté planétaire, de la crise d'hystérie au milieu fermé, jusqu'à la division structurale qui maintient le désir chez le sujet féminin comme le véritable principe de régulation des naissances.

Revenons au premier pensionnat freudien. Je mentionnais en passant le chef-d'œuvre de Musil intitulé *Les désarrois de l'élève Törless*, qui présente un pensionnat côté garçon dans une époque contemporaine de l'écriture de Freud. Contemporaine, enfin, en un sens. C'est écrit en 1906 et c'est le premier roman d'un jeune homme de 26 ans, ingénieur, comme savaient l'être ces ingénieurs autrichiens, comme Wittgenstein mais aussi Hermann Broch. Au fond ils avaient trouvé une recette formidable pour fabriquer des non-ingénieurs dans leurs écoles d'ingénieurs. Je ne sais pas ce qu'ils leur apprenaient, mais enfin, ils arrivaient à en fabriquer des types très étranges, dans la littérature, la philosophie, les arts, tout ça à partir de leurs *Gymnasium*.

Alors ce récit de 1906, décrit un pensionnat, enfin c'est l'envers du pensionnat de l'époque, et c'est vraiment décrit comme cela, c'est ce qui se passe derrière la façade, dans le grenier, et c'est un huis-clos entre trois garçons qui font bande. Les trois prisonniers s'appellent Törless et ses deux copains Beineberg et Reiting. Ces trois découvrent qu'un parmi eux, un des garçons de la bande, vole. Il vole les autres parce que lui, sa mère ne peut pas, parce qu'elle est veuve, et le fait qu'il y ait pas de père est décisif. Chacun des autres en a un, bizarre, mais en a un, lui, celui qui vole, n'en a pas. Sa mère ne le soutient pas suffisamment, ce garçon, et il essaye désespérément d'être homme et pour ça il va - comme font des garçons dans ces cas là - il va dans l'endroit malfamé du lieu et, enfin bref, il dépense de l'argent dans des bêtises et royalement, enfin il va voir les dames, il va voir les prostituées pour parler avec elles. Et il se fait choper, ce garçon, qui a un nom d'une consonance qui rompt la série, il s'appelle Basini, c'est choisi pour ça, il se fait attraper.

Le récit c'est donc que ce garçon est ensuite torturé par ses camarades et le récit montre comment Törless, d'abord pense avoir recours à la justice, ensuite se fait fasciner par la cruauté des autres, et ensuite en sort en trouvant la solution après avoir participé à sa façon, moins abjecte que celle des autres, fasciné par cette zone où ils étaient entraînés. Et donc il sort de là, dans un roman qui sans affect, sans débordement, simplement, comme dit Philippe Jaccottet dans sa postface - il lui reproche d'utiliser le mot frisson un peu trop, mais sinon d'une netteté pour une chose si horrible - et à la fin un apaisement, ce garçon ayant... nous verrons d'ailleurs en quoi, apaisement.

Au départ c'est donc une communauté aux identifications très fortes, et c'est décrit, Törless l'a choisi, parce qu'il est lui même présenté comme ambitieux. C'est un pensionnat qui doit former l'élite de la nation, et entre eux ils se parlent du pensionnat comme ça : « c'est une communauté à vie », puisque cela leur servira ensuite de carte de visite pour toute leur carrière, « ancien élève de l'école avec privilèges et devoirs spéciaux ».

Et le problème de la communauté fascine Törless... ses copains, il note qu'il pouvait constater de ses yeux ce que c'était que d'avoir le premier rôle dans un état, puisque chaque classe, dans ces écoles, est un petit état, en soi. Ce que ça fabrique, c'est de l'exclusion. Et en effet le moment où ils saisissent un de leurs camarades en faute, ce qui vient à ceux qui incarnent cette position de l'identification de la bande, c'est l'idée que ce garçon n'est rien, et au fond il

est possible de le sacrifier, de ne pas le considérer comme humain au sens de la bande. L'un des deux dit, Beineberg dit : « Je ne puis m'empêcher de penser comme toi - le fait que Basini est aussi malgré tout un être humain - je suis sensible moi aussi à la cruauté, mais précisément tout est là, dans le sacrifice, c'est comme si deux fils opposés se tenaient liées, l'un qui m'oblige dans ma plus ferme conviction à une neutralité compatissante, et l'autre, qui va vers le mal, vers le plus profond savoir et qui me rattache au cosmos. Des êtres tel que Basini, je l'ai dit, ne signifient rien, ce sont des formes vides, contingentes. »

Et un autre considère effectivement qu'alors, puisqu'il n'est rien, le tourmenter est simplement de l'ordre de l'expérience. « L'humilier, l'écraser, et ainsi l'éloigner de moi est une bonne chose, je me dois d'apprendre chaque jour grâce à lui, que le simple fait d'être un homme ne signifie rien. Que c'est une ressemblance toute extérieure, une singerie. »

Et cette exclusion immédiatement saisit ces garçons, les amène aussi à parler du reste de l'humanité de la même façon. Tout devient expérience e,t en particulier, vient de l'un des deux qui saisit l'ultime tourment : après en avoir abusé par toutes les façons, c'est de le livrer à la classe et il dit simplement : « J'adore les mouvements de foule : personne ne songe à faire grand-chose et les vagues ne s'en élèvent pas moins toujours plus haut, pour finir par engloutir tout le monde. Vous verrez, pas un ne lèvera le petit doigt, et nous aurons quand même un vrai cyclone. » Voilà comment il décrit le lynchage qui attend le Basini.

Comment ne pas reconnaître là le principe même de l'identification que Lacan décrit à la fin « Du temps logique », dernière phrase : « ...de l'assertion subjective anticipante (...) : Un homme sait ce qui n'est pas un homme ; Les hommes se reconnaissent entre eux pour être des hommes ; Je m'affirme être un homme, de peur d'être convaincu par les hommes de n'être pas un homme. » Ce mouvement là, c'est exactement ce qui fait que le roman de Törless est soutenu par cette tension subjective dans une forme romanesque extrêmement puissante, qui en effet est remarquablement construite par Musil, qui ne lâche pas, qui construit un mouvement par lequel Basini se retrouve exclu de la communauté des hommes, ce qu'il va supporter pour se reconnaître comme un homme, et pourquoi se maintient-il encore comme un homme, pourquoi ne dit-il pas, pourquoi ne rompt-il pas ? De peur d'être convaincu tout à fait de ne pas en être un.

Et Lacan concluait : « Mouvement qui donne la forme logique de toute assimilation "humaine", en tant précisément qu'elle se pose comme assimilation d'une barbarie... » Car en effet cette barbarie, elle est présente dès le départ. Dans cette communauté d'adolescents, ce qui rode c'est la sexualité, menaçante, présence d'une nature, c'est une chose féroce, présentée comme ce qui peut l'empoigner, Törless, le lacérer, ses yeux d'abord et d'emblée, dès la trentième page, Törless s'installe dans une sorte de tension érotique avec l'Autre, avec son camarade, cette idée que s'il y a vraiment quelque chose entre lui et son copain, Beineberg, quelque chose entre guillemets, c'est à ce moment là que Törless brûle de couvrir d'insultes son camarade. Et il y a ce lien tout de suite quand on approche de la sexualité, et où cette

signification ne s'aborde que par la forme limite du langage, l'injure, l'insulte, l'humiliation, la terreur.

Il décrit, cette sexualité prend la forme, la métaphore que d'autres romanciers ont utilisés et qui sera reprise, cette forme du mur. Il est fasciné par les pierres, comme si elles cachaient une présence, cherchant des mots pour parler aux hommes. Je crois sans doute qu'en dernière instance la métaphore des pierres qui parlent, c'est dans la Bible qu'il faut la trouver, je n'ai pas eu le temps de vérifier, bon.

Mais cette métaphore est construite et le laisse de l'autre côté du mur. D'un mur qu'il raccroche, dans sa solitude, à deux souvenirs d'enfance ou plus exactement un souvenir d'enfance dédoublé. Il y en a deux dans le roman, l'un qui est raccroché à la mère, et l'autre qui est raccroché au père. Le souvenir d'enfance dédoublé c'est d'abord, il dit ceci : « J'étais tout petit, je me trouvais un jour à cette heure là en train de jouer dans la forêt, la bonne s'était éloignée, je ne m'en étais pas aperçu, je croyais encore sentir sa présence toute proche, soudain je lève les yeux, je sentis que j'étais seul, tout le silence brusquement s'était formé et quand je jetais les yeux autour de moi, j'eus l'impression que les arbres m'encerclaient et m'observaient sans mot dire - sans mot dire - je pleurais. » Alors : « Ce silence soudain, *dit-il,* qui est comme un langage que nous ne pouvons percevoir. » Ça c'est le premier souvenir avec la mère. Il y en a un deuxième avec le père. « Un jour, me trouvant avec mon père, devant un certain paysage je m'étais écrié "comme c'est beau" et la joie de mon père à ces mots m'avait gêné. En effet j'aurais pu tout aussi bien m'exclamer que c'était affreusement triste. »

Et Törless se rappelait encore la scène, les mots, et plus nettement encore le sentiment qu'il avait eu de mentir sans savoir comment, qui est le mensonge le plus pathétique, non pas le mensonge délibéré, mais le sentiment qu'il a menti ; là dans ce souvenir, dans la premier souvenir de la mère, se touche l'abandon, le laissé en plan, la présence inquiétante ; et dans le souvenir avec le père se touche le sentiment inconscient de culpabilité.

Le chemin des aventures de Törless avec la jouissance se poursuit dans le récit de ce qui arrive à Basini et lui-même poursuit sa recherche, qui, avec l'aide des matériaux qu'il nous donne, ses rêves, ses souvenirs d'enfance d'abord, va culminer sur un rêve. Et ce rêve c'est un rêve qui va lui donner une solution et il se présente d'ailleurs dans le rêve, dans le texte comme ce qui donne la solution. « Ce rêve c'était d'abord deux petits personnages chancelants, qui traversent dans sa direction, c'était évidemment ses parents mais si petits qu'il était incapable de rien éprouver pour eux, ils disparaissent du côté opposé. Il en revient encore deux, mais gare, un troisième les avait dépassés en courant d'un pas deux fois plus allongé que son propre corps, et déjà il avait plongé sous la table. N'était-ce pas Beineberg et les deux autres ? N'y avait-il pas son professeur de mathématiques, mais l'autre avec sous le bras un très gros livre, presque aussi gros que lui, qu'il pouvait à peine traîner, tous les trois pas il s'arrêtait, posait le livre à terre et Törless entendait la voix geignarde de son professeur qui disait : « S'il en est bien ainsi, nous traversons ce qu'il nous faut page 12, la page 12 nous

renvoie à la page 32, et suit une série de renvois à la page 32, mais nous devons tenir compte également de la note de bas de page 31, et cela posé, etc., » *bref il l'entraîne dans la métonymie.*

« Courbé en deux sur le livre, il le feuilletait avec tant de véhémence que des nuages de poussière s'en échappaient. Au bout d'un moment ils se redressèrent, et l'autre caressa les joues du professeur. *Arrive le sexe* Ils refirent quelques pas et Törless entendit de nouveau la voix, telle exactement comme les leçons de mathématiques quand elle déroulaient le ténia d'un théorème. » La signification phallique après *caresser les joues* apparaît sous la forme *dérouler le ténia d'un théorème. «* Cet autre n'était-ce pas Kant ?, Kant, le petit bonhomme tressaillait, ne cessait pas de grandir, dans une sévérité implacable. »

Et en effet juste avant le rêve Törless va voir son prof de maths et lui pose une question sur les nombres imaginaires, ça le trouble on ne peut plus profond, ce calcul construit sur une entité qui n'est pas palpable et donc il voit sur la table de chevet du prof. de maths, Kant. Donc, si je puis dire, c'est vraiment, c'est « Kant avec Sade » chez Törless. C'est Kant qui arrive comme celui qui a la solution, le noyau de l'objet est donné autour de la voix, la voix qui surgit et, d'ailleurs, Törless, un peu plus loin, dans le livre, le rêve est page 140, 12 pages après, Törless nous parle du fait qu'en vacances avec ses parents, en Italie, ils étaient dans une petite ville italienne, dans un hôtel à côté du théâtre, et tous les soirs il y avait opéra, il ne pouvait pas dormir, et il était tombé amoureux de la voix de la cantatrice.

Ce rêve, c'est ce qui lui donne une solution, pour l'intégration du point de jouissance. C'est ce qui va le faire sortir de l'espèce de rêve fasciné, hypnotisé, et le livre parle de cet hypnose longtemps, de ce sommeil hypnotisé il sort par l'angoisse. C'est l'angoisse qui le réveille et comme il dit « l'angoisse l'avait introduit dans le tourbillon du réel. » Et de là il devient parfaitement lucide sur ses deux bourreaux, comme il dit « de l'un la colère le rendait capable des pires bassesses, et de l'autre Beineberg, on aurait dit qu'il frémissait d'une haine accumulée pendant des années alors qu'il s'agissait de rien. »

A partir de là il trouve la solution. Il trouve la façon de faire dénoncer, que Basini aille se dénoncer lui-même pour s'extraire du cauchemar, c'est lui qui ??? Ainsi il se retrouve devant l'assemblée et il explique sa solution, il l'explique à sa façon. C'est qu'au fond la sexualité ça avait fait surgir, comme le rêve l'indique, qu'entre chaque élément de la pensée, pour nous entre chaque signifiant, ce que fait surgir la sexualité c'est l'infini. Et c'est le rapprochement qui, pour lui, se fait, dans le roman, entre ses préoccupations « métaphysiques » entre guillemets, nourries par les mathématiques et la sexualité. Il se dit : « toi-même, alors, tu avais trouvé dans les mathématiques cette petite anomalie qui témoignait que notre pensée ne s'avance pas sur un terrain solide, qu'elle a des trous à franchir, un peu avant. L'infini, Törless avait entendu souvent ce terme au cours de mathématiques, il n'y avait jamais rien vu de particulier. Tout à coup, comprenant que quelque chose, et terriblement inquiétant, était lié à ce terme, il tressaillit, et ce qu'il, - *c'est rapproché immédiatement dans le texte, de* « la pensée de ce qui s'était

passé avec Basini avait profondément divisé Törless. Tantôt elle restait raisonnable, tantôt l'envahissait de ce silence, qui exigeait d'être traité comme une réalité vivante, exactement comme l'idée de l'infini, un instant plus tôt. »

Ainsi Törless dans les dernières scènes du livre est convoqué devant le conseil de discipline de l'établissement et dans lequel cette assemblée des sages de l'établissement sont présentés comme une bande d'imbéciles qui s'est déjà fait entièrement convaincre par les deux bourreaux de ce Basini, qu'il valait mieux écraser tout ça, et qu'il ne s'était pratiquement rien passé.

Et donc on l'accueille en lui disant, alors qu'il parle de son vertige et de son émotion, il commence une démonstration, on lui dit : « Oh, vous voulez sans doute dire que vous avez une répugnance naturelle pour le faux pas de votre camarade, *c'est celui qui avait volé,* et que le spectacle du vice en quelque sorte vous paralysait, comme on dit que le regard du serpent paralyse sa victime, et il commence sa démonstration : « Non, ce n'est pas à proprement parler de la répugnance. D'abord je me disais qu'il avait mal agit, et qu'il fallait le livrer à ceux qui avaient la charge de le punir. Ensuite il m'apparaissait de nouveau sous un jour si insolite que je cessais complètement de penser à la punition, il se produisait en moi comme une fêlure. *Là le prof. de maths intervient en disant :* « Oui là sans doute pour expliquer ce que vient de nous dire monsieur Törless, il était venu me voir et il avait recherché ce qui semblait représenter à ses yeux du moins une faille dans la pensée causale. » La solution que donne Törless entre d'un côté, la raison et, de l'autre côté, l'envers, l'infini, ce qui rejoint le silence infini qui ne peut pas se dire, c'est celle-ci : « je sais que les choses sont les choses et qu'elles le restent toujours, je continuerai à les voir comme ça, tantôt comme si et tantôt comme ça, tantôt avec les yeux de la raison, tantôt avec les autres et je n'essayerai plus de les comparer. »

C'est la solution que trouve Törless, il y a un envers du monde, c'est incommensurable, il y a un point, si on veut c'est comme le point d'inflexion du plan projectif, ça fait toujours fêlure, ça vous fait basculer d'un côté ou de l'autre, on ne peut pas s'en sortir par la comparaison. Cette solution, c'est l'envers de la psychanalyse, c'est un oubli de soi, c'est l'oubli de soi que construit l'œuvre même, la distance qu'a réussi à prendre Musil à l'égard de ce qu'il a traversé. Ce n'est pas la voie psychanalytique, mais c'est ce qu'il a trouvé et qu'il a laissé en effet à l'égard du langage, et à l'égard de l'Autre, dans cette position de satire, je le disais, qui annonce la première partie de *L'homme sans qualités*.

Mais peut-être, que ça n'est pas simplement parce que Musil a eu un succès considérable avec ce premier roman, et puis plus de succès ensuite, ce n'est peut-être pas simplement pour ça qu'il n'a pas réussi à terminer *L'homme sans qualités*.

Au fond dans ce texte, ça se termine, une fois traversé le conseil de discipline, sa mère vient le rechercher, et ce livre qui était centré au départ sur les préoccupations sur l'homosexualité, se termine d'ailleurs sur une discrète féminisation puisqu'il le sujet lui dit : « cette impossibilité de trouver des mots avait trouvé une issue, comme la certitude de la femme enceinte qui devine déjà le discret frémissement, tiraillement de l'avenir. » C'est tout de même par là

que s'introduit la castration mais ça lui permet tout de même d'aborder sa mère qui, dans tout le roman, est décrite comme inaccessible, idéale, la femme élégante, le femme du monde, au milieu de ses rencontres avec les femmes de mauvaise vie et l'homosexualité, le blasphème de la mère est une hantise constante et la dernière phrase quand même du livre, c'est ceci : « il aspira le léger parfum qui s'exhalait du corsage de la mère. »

À la fin il y a tout de même l'idée qu'il y a un chemin possible vers les femmes dans ce discret blasphème, considérer que la mère a un corsage.

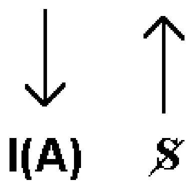
Ainsi Törless, dans le chemin qu'il décrit, c'est un chemin vers l'assomption d'une sexualité possible, de la construction en effet d'un fantasme une fois qu'il a lâché les idéaux et qu'il se retrouve avec le soupçon qu'il est devant les signifiants maîtres, qui n'existent pas. Mais justement *L'homme sans qualités* ça sera de dire tout le tourment qu'il y a, lui il n'a pas l'idée que c'est un Autre qui n'existe pas, qui est en toc et qu'il est possible de vivre avec. Il reste encore sans doute le dernier grand roman de ceux qui souffraient de ce point là. Voilà.

(applaudissements)

Jacques-Alain Miller :

Et bien à mon tour, je poursuis sur le thème que nous avons choisi la dernière fois, celui de l'identification. Et la dernière fois j'ai écris le sigle suivant grand I de A barré qui est une variation sur le signe, le mathème utilisé par Lacan pour désigner l'identification majeure à l'idéal du moi. $I(A\!\!\!/)$

Identification qu'appelle le déficit signifiant du sujet S barré, qui figure déjà au tableau $S\!\!\!/$ et cela, je le rappelle dans un graphe de Lacan qui pourrait se résumer à son point de départ et à son point d'arrivée, par ces deux sigles, S barré le point de départ, grand I de grand A au point d'arrivée.



Et on pourrait, il serait justifié de disposer ces deux termes sur le modèle d'une métaphore, grand I de grand A, venant comme se substituer à la défaillance, à la faille de ce sujet barré.

$$\frac{I(A)}{S\!\!\!/}$$

L'identification est certainement pensable comme une métaphore, la métaphore d'identification et le schéma du discours du maître que Lacan, plus tard, proposera, en effet, inscrit explicitement l'identification comme une telle métaphore.

Bon alors pourquoi ajouter à ce symbole grand I entre parenthèses le sigle de l'Autre majuscule. C'est que l'identification se réfère à l'Autre, qu'elle dépend de l'Autre, qu'elle est en quelque sorte un prélèvement signifiant sur l'Autre. Et l'Autre qui est mis à la tâche de soutenir l'identification, disons que c'est un Autre consistant, un Autre qui existe, nous verrons en quel sens, enfin on peut dire que, là, il existe, l'Autre, et, au fond, les désarrois de Törless dans son pensionnat sont les désarrois d'un sujet aux prises avec un Autre consistant où se révèlent par contingence deux côtés une faille qui tient au péché, à l'infraction, à la

transgression, d'un personnage par rapport aux valeurs centrales de l'institution.

Cette institution est, comme le rappelait Éric Laurent, en continuité avec les plus hautes institutions de l'État, et donc là, dans ce microcosme de l'État, nous avons un sujet plongé dans un Autre consistant où se révèle la présence, l'action d'une jouissance trouble, mais dans un cadre qui est celui de l'Autre consistant.

Alors la variation légère que j'ai introduite en écrivant grand I de A barré, au fond c'est l'index d'une question : qu'est-ce que devient l'identification lorsqu'il y a inconsistance de l'Autre ? Comment s'accomplit alors le prélèvement signifiant dont il s'agit ? Que se passe-t-il lorsque l'inconsistance descend au niveau de l'identification ? Oui enfin je songeais à la plaisanterie qu'on faisait encore dans les cours de préparations militaires. J'ai suivi des cours de préparation militaire. Apparemment ça ne m'a pas préparé jusqu'au militaire mais on faisait encore, dans ce cadre, qui n'était pas vraiment de pensionnat parce que l'on y allait... je ne sais pas, une fois par mois, on faisait des plaisanteries de collégiens, et il faut dire que la préparation militaire, donc, à l'horizon l'armée qui est un mécanisme puissant d'identification virile, et nationale, et que nous sommes dans l'actualité ici en train aussi de mettre de côté ce mécanisme d'identification pour le remplacer par ce que pour l'instant on appelle « le rendez-vous citoyen », qui constitue, disons-le, un comité d'éthique. On va évidemment remplacer la formation militaire et l'année du service militaire par un comité d'éthique où on vous expliquera ce que c'est l'armée, la grande fonction qu'elle a et puis on vous dira au revoir. C'est à peu près d'ailleurs ce que j'ai, déjà de mon temps, à peu près connu.

Éric Laurent :

Simplement dans l'État du Texas, aux États-Unis, dans les universités, les filles peuvent choisir comme discipline, unité de valeur, ça donne des points, les techniques militaires où elles ont une préparation, très suivie, militaire, technique de survie, jeux de survie, football, etc., et au contraire là, elles en redemandent, c'est pas moins de rendez-vous citoyen, c'est plus de rendez-vous citoyenne.

Jacques-Alain Miller :

Là disons, nous touchons une question, qui, au États-Unis au moins, est tout à fait d'actualité puisque se sont maintenues aux États-Unis des écoles d'élite de formation militaire réservées aux garçons et de la même façon que, dans les années cinquante, on a vu, par un certain nombre d'épisodes privilégiés, des noirs se présenter aux portes des universités pour être admis, et la Garde Nationale venir leur barrer le chemin, en Arkansas, etc... Aujourd'hui on voit exactement les mêmes scènes, je me souviens dans les années cinquante, c'était une petite jeune fille noire venant devant les portes de l'université et le Gouverneur avec les militaires derrières disant : « elle ne passera pas » et ça avait enflammé l'Amérique et à l'époque, le monde, d'indignation. Et aujourd'hui on a les mêmes scènes devant les prytanées militaires, exclusivement masculin : on voit en général une forte jeune fille blanche demander à entrer et puis gagner son procès après le parcours du combattant, judiciaire, et donc la jeune fille va entrer au milieu de cent types, pour, comme eux, connaître ça. Et donc ça se passait cette année,

enfin les derniers bastions réservés aux pour-tout-garçons, et les filles ont commencé à y entrer.

Alors pour finir sur la plaisanterie qu'on faisait encore à l'époque, sur le manuel militaire, c'était - c'est bien connu - « de quoi sont les pieds ? - L'objet des soins attentifs du soldat », et bien je transpose ça à notre question de l'identification, de quoi est l'identification ? L'objet d'une préoccupation croissante de l'opinion. Et il faut dire que là on note les désarrois, non pas de l'élève Törless, mais les désarrois de l'opinion publique sur la question de l'identification.

Le malaise dans la civilisation se fait manifeste aujourd'hui à ce niveau, le souci de l'identité et c'est patent, c'est de tous les côtés, on ne peut pas dire même que c'est une interprétation que nous ferions, en commençant par l'identification, c'est patent au point d'en être inquiétant. Et on se dit en effet que si c'est ainsi problématisé sur la place publique, c'est que ça doit tout de même être aussi bien un voile de quelque chose d'autre. Enfin, il suffit d'ouvrir le journal - je l'ai fait cette semaine - pour voir, ici, un colloque qui met à l'affiche les incidences de la mondialisation sur les identités individuelles et nationales et sur les résistances qu'elles offrent. Ça se débat sur la place publique dans ces termes, nous n'interprétons rien.

Là je trouvais les réflexions d'un collègue psychanalyste, sur les menaces que les progrès de la génétique feraient peser sur les processus d'identification. Hier, je lisais l'amorce d'un débat entre ethnopsychiatres, élèves de Georges Devereux, sur les rapports à établir entre inconscient et culture. L'un au fond considère, semble-t-il, que la meilleure des thérapies c'est, pour les sujets immigrés, la meilleure des thérapies quand ils présentent une certaine pathologie d'ordre psychique, voire même physique parfois, la meilleure des thérapies c'est l'immersion du sujet dans sa culture, donc dans le pays d'accueil, c'est-à-dire propose d'organiser comme thérapie sa ségrégation culturelle. Et de protéger sa ségrégation culturelle dans le pays d'accueil. Et l'autre, et bien le conteste et voit dans cette thérapie par ségrégation un artifice et un artifice vain, étant donné que cette ségrégation culturelle est régressive et en plus impossible à rendre effective.

Pour nous, se vérifie tous les jours la prédiction de Lacan en 1967 dans « La proposition de la passe », celle qui concerne l'école de psychanalyse, c'est-à-dire ce qui peut être une certaine forme de ségrégation protectrice aussi bien, notre avenir de marchés communs, dit-il (au pluriel), trouvera sa balance d'une extension de plus en plus dure des procès de ségrégation.

Et au fond, il assigne à ce processus une causalité, la science, et disons l'invention technologique, dans la mesure où elle a pour effet, dit-il, de remanier les groupements sociaux en y introduisant l'universalisation.

Alors qu'est-ce que ça veut dire ça ? Au fond ce qu'il appelle le groupement social, disons que c'est une collectivité particulière - particulière, là, veut dire non universelle - qui peut se poser comme distincte d'autres du même modèle. Disons que la tribu en donne le paradigme, pour ce que les tribus disparaissent, les tribus virent au peuple, elles virent à l'humanité. Et ainsi au fond ce qu'annonçait Lacan, c'est que la particularité ainsi dissoute dans son lieu en quelque sorte naturel, dans son lieu tribal naturel, si l'on

peut dire, la particularité ainsi dissoute tendrait infailliblement à se reconstituer au sein de l'universel même, et ce, sous la forme de la ségrégation, de la ségrégation et de ségrégations multiples.

Pourquoi ne pas, à un moment, à ce moment, évoquer la pensée contre-révolutionnaire, la pensée en 1789, dont d'ailleurs y a un écho dans certaines propositions qu'Éric Laurent a prélevées tout à l'heure dans le roman de Musil, la pensée des Burke (à vérifier), de Joseph de Maistre, de Bonald, qui leur faisait dire, qui faisait dire à l'un d'eux en face de l'expression des Droits de l'homme, qu'ils avaient, « Je n'ai jamais rencontré d'hommes », c'est ce que dit un des personnages ou à peu près. « Je n'ai jamais rencontré d'hommes, j'ai rencontré un Français, j'ai rencontré un Russe, j'ai rencontré un Anglais, je n'ai pas rencontré un homme. »

Au fond c'était souligner en quel sens l'Homme est une fiction, une fiction révolutionnaire et nuisible en tant qu'elle est promise à dissoudre les particularités. Et au fond la thèse des contre-révolutionnaires historiques, c'est si l'on veut *l'Homme n'existe pas*, l'Homme de la déclaration des Droits de l'homme n'existe pas.

Et puisque Lacan n'a pas hésité à dire que la *Critique de la raison pratique* de Kant traduisait dans l'éthique l'incidence du discours de Newton, pourquoi ne pas dire que la Déclaration des Droits de l'homme, est la conséquence de la montée en puissance du discours de la science et disons qu‘elle traduit la puissance universalisante du discours de la science. Et en même temps, il y a deux aspects, la Déclaration des Droits est en même temps une défense contre cette puissance dissolvante, puisqu'elle essaye au fond de dresser une barrière, naturelle, au déferlement de la puissance universalisante et dissolvante, puisque cette déclaration s'affirme au nom d'une nature. Qu'en même temps qu’elle traduit l'universalisation, elle lui met un tempérament en l'obligeant à se référer à une nature de l'homme. Et donc elle soustrait au remaniement imposé par le discours de la science, elle soustrait une sorte d'absolu juridique fondé sur une nature. Et c'est en quoi l'humanisme qui demeure à l'âge de la science est profondément distinct de l'humanisme de la Renaissance.

L'humanisme à l'âge de la science, c'est un humanisme défensif. Et au fond l'homme est promis à être emporté par le discours de la science et d'une certaine façon c'est ce que traduit le S barré de Lacan, comme sujet de la science. Et ça n'est pas tout ce qui est emporté, on peut dire même que le concept de l'univers est emporté lui aussi. Et qu'il est emporté par la dynamique du discours de la science ; et c'est dans la mesure où le concept de l'univers est lui aussi emporté que vient à la place la question du réel. Ce réel qui ne fait pas univers mais qui vient en bouts, qui vient par morceaux et aujourd'hui la question du réel on peut dire elle est présente, elle est insistante, elle est traitée comme telle dans la réflexion philosophique à quoi je viendrai tout à l'heure ou à un autre moment, on viendra ensuite.

On peut dire que S barré traduit la relativité c'est-à-dire la dissolution des identités, et d'ailleurs le terme même d'identification le traduit. L'identification veut dire qu’une identité est toujours par quelque côté, de semblant. L'identification c'est une identité de semblant et c'est d'ailleurs

ce qui peut faire à l'occasion, on l'a vu, l'actualité de la sagesse de Montaigne et aujourd'hui on se réfère à l'occasion à Montaigne comme donnant une solution, une voie d'issue au désarroi contemporain, et c'est aussi bien le principe de la nostalgie romantique, d'un monde d'avant que le discours de la science ait déchaîné ces effets de remaniement. On peut aussi dire qu'une des formes contemporaines de cette nostalgie romantique, c'est l'activisme écologique.

Alors il y a l'écho de ça, chez Lacan. Par exemple dans sa *Télévision*, interrogé sur l'avenir du racisme, il évoque le temps où on ne se mêlait pas, le temps du « chacun chez soi ». C'est le temps qui se répercute dans des slogans qui reviennent périodiquement, du style « La France aux Français ». Alors la question c'est précisément « le chacun chez soi est devenu impossible ». Et qu'en même temps on observe les résistances du chez soi contre les effets de délocalisation, de dislocation qui imposent leur présence.

Alors ce qui incarne l'impossible du chez soi, du chacun chez soi, il y a aujourd'hui dans le discours universel, si nous conservons cette dénomination pour la cacophonie ambiante, il y a tout de même une voix, insistante, sur toute la planète, qui fait entendre l'impossibilité et l'illégitimité du chacun chez soi. C'est la voix du libéralisme économique, cette voix enfin pseudo universelle, cette voix qui parle pour l'universel, c'est singulièrement la voix doctrinaire du capitalisme sous les espèces du libéralisme économique. Lacan disait encore en 67, « les marchés communs », nous en sommes au singulier du marché global, et la production des objets manufacturés est en effet pensée à l'échelle de la planète, d'un façon enfin, d'une façon tous les jours surprenante. Si on pouvait vraiment penser qu'il y avait quelque chose de particulier, c'est le goût, là y a les profondeurs insondables du goût, avec toutes ses particularités locales. Parfois, on rencontre par hasard un plat tout à fait local. J'ai été ému pendant ce week-end, me trouvant en mission, si je puis dire, à Barcelone, où j'étais allé déjà un certain nombre de fois, qu'on me régale d'oignons absolument spéciaux, cultivés enfin seulement, semble-t-il, dans la proximité de Barcelone, Tarragone, et j'ai été ému non seulement du délice de ces oignons, oignons très doux, qu'il faut vraiment prélever dans leur gaine, c'est vraiment l'agalma d'oignons, mais j'ai été ému de n'avoir jamais connu ou approché cette saveur et surtout que ç'ait été absolument local, ça c'est vraiment peut-être *think global but eat local*, parce qu'on constate que la plasticité du goût reste pour moi quelque chose de mystérieux de penser que sur toute la planète jusqu'à présent Coca Cola n'a pas rencontré d'obstacle et Mac Donald non plus, au prix de certaines adaptations aux marchés locaux.

J'ai entendu dire, enfin, qu'en Inde, il y a une variation dans la sauce de l'hamburger, et donc ils doivent étudier vraiment la résistance du goût d'une façon extrêmement fine et précise. Mais, enfin, c'est évidemment pensé au niveau de la planète et toutes les productions tendent en effet, on voit ça tous les jours ou toutes les semaines quand on lit *Business Week*, on voit progressivement tous les traits particuliers, locaux ou nationaux, fusionner. Ainsi le thème de la voiture mondiale, qui avant apparaissait utopique, entre dans les faits tous les

jours davantage. Alors il y a des résistances locales, saluons-les.

Hier on pouvait lire dans le journal *Le Monde*, l'article le plus important de ce numéro, me semble celui qui concernait la gastronomie de Madrid où, semble-t-il, ils parviennent à éviter la prolifération des Mac Donald en s'appuyant sur une vieille pratique gastronomique madrilène, enfin espagnole, les *tapas*, des petites, c'est pas des friandises, c'est des petits sandwichs et des petits morceaux de choses variées qu'on apporte sur votre table tout de suite là bas et au fond grâce à la multiplication des restaurants de *tapas*, on évite les Mac Donald. Génial de trouver dans la tradition culinaire locale de quoi résister à la globalisation, mais il faut dire c'est au prix d'adopter et de renforcer le style fast-food. L'instance, le modèle, le paradigme de fast-food est en train de s'imposer sur l'ensemble de la planète et ça comporte en effet un nouveau rapport au temps, une nouvelle articulation aussi bien, non seulement de l'alimentation mais de la pulsion orale, au temps.

Alors ça, voilà ce qui est aujourd'hui matériellement, pratiquement, vecteur de l'universel. J'ai dit tout à l'heure du pseudo universel, parce qu'en tout cas ce n'est pas l'universel à l'ancienne. Disons que c'est un impérialisme du marché dont les *tables de la loi* sont publiées tous les jours dans le *Wall Street Journal*. Je ne le lis pas tous les jours. Et au fond les Droits de l'homme sont en état de substitution par les droits du marché et je dirais que c'est là qu'est aujourd'hui le discours révolutionnaire. C'est lui qui veut vraiment révolutionner la planète et les États, et si vous lisiez de temps en temps le *Wall Street Journal* ou le *Business Week*, vous verriez sur quel ton on exige là l'ouverture des marchés nationaux et non seulement la fin des barrières douanières mais au fond l'extinction de la propriété nationale des entreprises.

La valeur majeure apparaît alors la libre circulation en effet des personnes, des biens, qui peut être contre ? la libre circulation des signifiants et des significations, Hollywood incarnant cette valeur, sur le plan culturel, et faisant progressivement disparaître les cinémas nationaux de telle sorte que dans ce contexte, le protectionnisme culturel français apparaît tous les jours davantage ridicule, aux yeux de cet universalisme.

Au fond, c'est... Voilà qui tient, si on veut voir les choses en face, si je puis dire, qui tient aujourd'hui le discours universaliste ennemi des particularités. D'où le caractère spécialement aigu de la difficulté française, parce que au fond il y a un fantasme français, une fiction, qui est multiséculaire, d'une équation entre français et universalisme. C'était à l'âge classique, le français en effet a été dans les faits la langue universelle des élites et on en sent encore les échos dans beaucoup de pays, dans le monde, et 89 a relancé sous une autre forme cette universalisme, sous une forme révolutionnaire. Or, par rapport au discours universaliste entre guillemets « à l'américaine », discours universaliste contemporain, parce qu'il a des relais partout, qui est de fait révolutionnaire, qui est de fait conquérant, l'ancien discours universaliste est dans une position réactive, de défense de la particularité française. L'ancien discours français universaliste, dans un contexte qui a changé, est inversé en discours de la défense de la particularité française.

Alors c'est patent dans le domaine culturel de défense de la langue française, avec les pataquès de lois essayant de gouverner la langue commune, défense de l'édition, défense du cinéma, etc. Par rapport à quoi, de l'autre côté on montre ces clowns qui ne sont pas capables de défendre, de se défendre dans l'espace du marché global et donc un voile, une enveloppe de ridicule qui vient frapper ces efforts de défense de la particularité. Alors il me semble que c'est spécialement vif en France, mais quand quelque part ça s'ébauche, le nouveau discours universaliste se met en branle avec les mêmes moyens de ridicule que ceux qui s'appliquent en France.

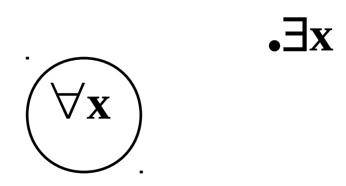
Alors du coup la France en quelque sorte se trouve à proclamer le droit pour chacun de rester ce qu'il est, c'est-à-dire assumant de fait une position de conservation, et d'ailleurs on est bientôt prêt à nous la laisser, à savoir *très bien vous serez un musée*. Je lisais récemment, cette semaine aussi, les déclarations d'un journaliste américain du Middle West, disant : « j'adore Paris, c'est merveilleux et d'ailleurs il faudrait payer les parisiens simplement pour qu'ils soient des parisiens » *(rires)*, dans son amour éperdu pour la France, il traduisait effectivement ce côté zoo qu'on promet et alors simplement proclamant le droit pour chacun de rester ce qu'il est, en même temps de l'intérieur, ce discours est rongé et mis en question par la particularité des autres, d'où l'embarras français, qui est quand même à mourir de rire, l'embarras français sur le foulard islamique.

On observe ainsi, à l'occasion, quelqu'un me le faisait remarquer cette semaine, à l'occasion d'une crispation française que l'on peut qualifier de néo-maurassienne, mais d'où la critiquer cette position ? À partir d'un internationalisme à l'ancienne, c'est difficile parce que l'être de nation est justement amoindri, piétiné par l'internationalisme contemporain, celui du marché global. Disons que - entre parenthèses - que les États-Unis qui sont évidement l'agent majeur du marché global connaissent aussi un effet de retour, c'est-à-dire s'aperçoivent que ça fait disparaître les États-Unis aussi, tel qu'ils l'ont connu, et donc aux États-Unis aussi bien on éprouve de la nostalgie romantique pour les États-Unis d'il y a 20 ans ou d'il y en a 100, et donc des discours s'efforcent de reconstituer des valeurs à l'ancienne, et les syndicats demandent la protection nationale.

D'où des répartitions politiques tout à fait originales et parfois à front renversé, où on voit le parti Républicain représentant, choisi par le big business, abriter les Conservateurs et les réactionnaires du point de vue des valeurs chrétiennes et de la protection du marché national et les Démocrates liés aux syndicats, militer fortement pour l'ouverture des marchés. D'où un espace d'ambiguïté, des Janus partout et trônant sur le tout le politicien le plus flexible, comme on sait, celui qui est capable de dire tout et son contraire dans la même phrase, de rebondir et de se faire réélire, ce politicien, il faut dire extraordinaire de ce point de vue là, qu'est Monsieur Clinton.

Alors est-ce que ça nous éloigne de la psychanalyse tout ça ? Pas du tout. D'abord ça ne fait pas univers, il faut d'abord s'apercevoir de cela. *Unis-vers-quoi*, je vous le demande un peu ? L'univers ça supposerait précisément que l'Autre existe, et

comme nous savons, pour pouvoir isoler par un trait spécifique un pour tout X consistant, il faut qu'il se complémente d'une exception, de l'existence d'une exception et disons que dans cette disposition, certes l'Autre existe.



Il existe sous deux formes, premièrement sous la forme du tout, unifiant, unifié, qu'on essaye à l'occasion aujourd'hui de reconstituer par un horizon de consensus. Ce qui est à l'horizon du débat philosophe c'est comment faire pour que tous soient d'accord, et la deuxième forme sous laquelle il existe l'Autre c'est celle de l'Un excepté dont la position d'ex-sistence, comme l'écrit Lacan, c'est-à-dire de position hors de,

Ex-sistence

apparaît clairement sur ce schéma qui résume en effet le schéma dit par Lacan de la sexuation mâle. Mais ce schéma, auquel je ne fais qu'une allusion rapide, de la sexuation mâle, c'est la structure même du groupe freudien, c'est la structure même de la *Massenpsychologie*, où le leader se trouve, comme on le sait, dans cette position d'ex-sister au groupe, et de s'établir dans une position hiérarchiquement supérieure.

L'Autre n'existe pas se répercute à ces deux niveaux. Premièrement pas de <u>tout</u> universel : on ne peut pas former l'espace fermé du « pour tout X », et deuxièmement il n'y a pas non plus l'ex-sistence du Un, il y a inexistence de cet Un. Ça, cette structure que Lacan nomme du pas-tout, c'est celle qui répond à l'Autre n'existe pas et ce qu'on appelle universalisation, loin de s'inscrire dans l'espace du pour tout X, $(\forall x)$ c'est en fait le pas-tout généralisé, et plutôt que d'y impliquer le général, disons c'est le pas-tout partout. Le pas-tout partout qui est rendu manifeste par la structure de réseau, et à cet égard quand nous viendrons au phénomène Internet, c'est évidemment à partir de cette structure, d'une structure où on ne peut pas former un ensemble fermé où ils y auraient tout ceux qui, etc.

Alors Freud s'est appuyé, dans son œuvre et dans la pratique qu'il a inventée sur la structure de la *Massenpsychologie*. En même temps que la psychanalyse est née dans la capitale d'un empire, l'empire Austro-Hongrois, d'un empire profondément multiculturel, Lacan le rappelait dans ses *Complexes familiaux*, « le sublime hasard du génie n'explique peut-être pas seul que ce soit à Vienne, alors centre d'un État qui était le melting-pot des formes familiales les plus diverses, des plus archaïques aux plus évoluées, des derniers groupements agnatiques des paysans slaves, aux formes les plus réduites du foyer petit-bourgeois et aux formes les plus décadentes du ménage instable en passant par les paternalismes féodaux et mercantiles, le sublime hasard du génie n'explique peut-être pas seul que ce soit à Vienne qu'un fils du patriarcat juif ait imaginé le complexe d'Œdipe. »

Et en effet, notez là déjà l'accent mis par Lacan sur le caractère de fiction du complexe d'Œdipe par le mot *imaginé*, Freud a imaginé le complexe d'Œdipe. C'est-à-dire que, partant de ce qui était là le multiple, il

a imaginé une réduction à une structure unique de référence. C'est de là que Lacan opère pour montrer en quoi le complexe d'Œdipe est formellement homologue à la *Massenpsychologie* et c'est ce qu'il incarne dans son œuvre *Totem et Tabou*, sous la forme d'un mythe de préhistoire. Ce que Freud élabore sous forme de mythe, Lacan le réélabore sous forme de structure, distinguant en particulier Œdipe et castration, et, au fond formule d'une façon générale que jouissance est toujours soumise à castration, par quelque accident et par quelque semblant que cette castration devienne effective.

Le résultat c'est que la structure fait alors découvrir qu'il y a deux façons de situer la jouissance. Il y a celle qui a été privilégiée, il faut le dire, par Freud, la première façon de situer la jouissance, si l'on veut privilégiée par Freud, consiste dans l'érection de l'agent de la castration. La seconde façon c'est l'investissement du reste, du bouchon de castration, de ce que Lacan a appelé le plus-de-jouir. Et c'est là que prend son sens le dit de Lacan dans sa *Télévision*, que « notre jouissance ne se situe plus que du plus-de-jouir. » C'est de là que ça prend son sens parce que ça veut dire que ce qu'il appelle « notre jouissance, » la jouissance contemporaine, la jouissance du temps où *l'Autre n'existe pas*, ne se situe plus à partir de l'agent de la castration.

Cette trajectoire, la réduction par Freud au complexe d'Œdipe, Lacan a pu montrer d'un côté qu'elle était homologue à la *Massenpsychologie*, il a pu en dégager la structure formelle et lorsqu'on en dégage la structure formelle on s'aperçoit qu'en effet, il y a deux vecteurs. Il y a le vecteur de l'agent de la castration et il y a le vecteur du plus-de-jouir. Et la thèse de Lacan, celle qui nous éclaire ici, c'est le privilège du plus-de-jouir pour ce qu'il en est de situer la jouissance contemporaine.

Alors c'est par exemple, si vous en voulez un effet palpable me semble-t-il aujourd'hui, c'est la fin des coupables. Lorsqu'on pouvait s'en prendre au Roi, là, voilà une instance éminemment coupable, d'ailleurs on l'a coupé, on l'a coupé en Angleterre, et après on a commencé à multiplier ça, dès qu'on s'est trouvé en démocratie c'est devenu plus difficile, fallait quand même avoir perdu la tête comme Ravachol pour penser que Sadi Carnot était responsable de quoi que ce soit et de le faire sauter. Alors on a passé un petit moment à chercher les coupables, les anarchistes ont été ces éperdus qui cherchaient le coupable, et pan sur le Tsar et pan sur la Président de la République et pan sur le roi de la Serbie !! bon. Ça nous vaut quelques plaques, quelques rues de la capitale : on cherche les coupables.

Après ça été, enfin c'est très étendu, c'est deux cent familles, ensuite ça été les juifs. On a cherché, on a passé son temps à chercher les coupables, et puis maintenant qu'est-ce que veut ce thème, entre guillemets « universel » de la corruption, ça veut dire les coupables sont partout et c'est pour ça qu'ils se sont un petit peu arrêtés en Italie, parce qu'ils étaient en train de découvrir qu'ils étaient tous coupables (*rires*), qu'ils avaient tous touché, et le problème pour faire passer ça devant les tribunaux, c'est que on arrive plus très bien à savoir qui corrompt et qui est corrompu, ça se noie dans une certaine indistinction.

Donc, c'est ce qui explique, enfin c'est qui est au moins corrélatif de la

décadence du thème révolutionnaire. Au fond aujourd'hui le révolutionnaire à l'ancienne qui reste, c'est Castro, il se promène partout, tout le monde le reçoit, jusqu'au Pape et au fond il est dans une sorte de petite réserve naturelle (*rires*), ce qui est fort douloureux pour les gens qui y sont avec lui, il faut dire, mais au moins là, on peut dire c'est de sa faute, tout changera à sa mort. Mais c'est peut-être le seul endroit du monde où on se dit *tout changera à sa mort*, parce que dans le reste du monde, ça ne changera rien du tout. Et là au fond c'est encore un lieu où le « il ex-siste X à part des autres a toute sa valeur.

Alors ça, ça intéresse la pratique de la psychanalyse, sauf à ce que la pratique de la psychanalyse veuille s'inspirer de la politique de l'autruche. Lacan pouvait dire en 1953 dans son « Rapport de Rome », « Nous avons à faire, dans la psychanalyse, à des esclaves qui se croient être des maîtres, et qui trouvent dans un langage de mission universelle le soutien de leur servitude avec les liens de son ambiguïté. »

Je n'ai pas le temps de vous commenter ça. Disons simplement qu'il pouvait considérer l'interlocuteur de l'analyste comme quelqu'un qui croit être un maître et qui est embarrassé de l'idée de mission universelle, c'est-à-dire quelqu'un qui croit agir au nom des signifiants maîtres. Et en 1953 c'était encore actif, les idéaux. Et aujourd'hui, et c'est ça la référence dont le manque est aujourd'hui patent, dans ce que dit Lacan, c'est vrai de 53, ça ne l'est pas de 96, aujourd'hui il est évident que l'identification majeure qui est proposée, c'est l'identification au consommateur et qu'il y a une mission universelle parodique, qui est celle de satisfaire le consommateur. Et même un impératif, « Tu dois satisfaire le consommateur. » C'est : le producteur doit satisfaire les consommateurs. Et c'est là qu'on voit que la jouissance n'est pas située à partir du signifiant maître, qu'elle est... c'est-à-dire elle n'est pas située sur le versant de la négativisation de la jouissance mais elle est située sur le versant du plus-de-jouir comme bouchon à la castration. Et donc les vrais droits de l'homme aujourd'hui, pour ceux qui les professent, c'est le droit au plus-de-jouir. Tu as droit au plus-de-jouir même si ça ne te sert à rien, et c'est comme ça par exemple qu'on essaye de répandre et de faire acheter les téléphones mobiles là où il n'y a pas encore de réseaux, « mais ça vous servira plus tard, » même si ça vous embarrasse (*rires*), et on sait bien que l'art de vendre est d'abord de savoir développer l'envie même si ça n'est pas utile, c'est-à-dire de produire du manque à avoir.

Et bien Lacan en a tiré les conséquences, c'est que l'analyste dont il repérait d'abord la position sur celle de l'Autre, majuscule, comme maître du signifiant et de la vérité, il a fini par repérer sa position sur l'objet petit *a* comme plus-de-jouir. Et c'est de ça qu'il s'agit, d'une psychanalyse contemporaine de la promotion du plus-de-jouir, ce qui demande pour nous d'être nous-mêmes un peu plus contemporain de Lacan, et en particulier sur la question de l'interprétation.

L'Autre n'existe pas - je vais terminer là-dessus en raison du temps - *l'Autre n'existe pas*, ce qui est en question là, disons-le, c'est la logique même du point de capiton. Qu'est-ce que le point de capiton ? C'est l'Autre comme opérateur capable de surmonter la disjonction du signifiant

et du signifié, et de ce fait d'établir un rapport entre le langage et le réel.

Si *l'Autre n'existe pas*, si *l'Autre*, comme point de capiton, *n'existe pas*, alors ce qui vient à la place de l'Autre, Lacan l'a dit, c'est le discours comme principe du lien social. Ce qui vient à la place de l'Autre, c'est le lien social, et c'est au fond à quoi vient aussi bien la réflexion philosophique quand elle promeut, quand elle ne trouve plus d'autres principes pour que les mots veuillent dire quelque chose que de se rapporter aux faits des communautés et, pour reprendre l'expression de Wittgenstein, aux faits de la communauté des formes de vie, c'est-à-dire, des formes de jouissance.

Bon, c'est là-dessus que j'arrête, c'est peut-être moi qui reprendrait au début la fois prochaine, puisque je me trouve arrêté par la montre. (*Applaudissements*)

Fin du séminaire Laurent-Miller du 04 décembre 96, troisième séance.

L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique

Éric Laurent et Jacques-Alain Miller

Quatrième cours
(mercredi 11 décembre 1996)

Jacques-Alain Miller :

J'ai été amené, la dernière fois, à mettre en valeur deux propositions. La première concerne ce que Lacan appelle « notre mode de jouissance ». Et cette expression à elle seule indique qu'il s'agit d'un abord de la jouissance sous le mode du collectif, du social et du contemporain et si on prend au sérieux cette expression « notre mode de jouissance », dans le contexte où c'est formulé, celui de ce petit écrit qui s'intitule *Télévision*, cela suppose qu'il n'y a pas seulement un abord particulier de la jouissance qui serait restreint au sujet, entre guillemets, « individuel », mais qu'on peut doctriner sur la jouissance à partir de la psychanalyse à un autre niveau, dans une autre dimension que celle de l'abord particulier. Et d'ailleurs le terme même de sujet dont nous faisons usage comporte que le sujet comme tel n'est pas individuel, n'est pas l'individu. La définition même du sujet l'inscrit dans une dimension transindividuelle et j'ai pu le souligner, l'an dernier, à propos du *Witz* de Freud.

Et cette perspective est conforme à celle qui articule l'analyse du *Ich* à la *Massenpsychologie*. En un sens, c'est cette articulation même qui fait l'objet du séminaire de cette année, avec une tentative d'actualiser les données de la *Massenpsychologie* de Freud. Ne serait-ce que parce que la *Massenpsychologie* freudienne est avant tout centrée sur l'identification et que celle qui s'esquisse pour nous, à partir des données contemporaines, ne l'est pas, n'est pas avant tout centrée sur l'identification. La seconde proposition concerne, si l'on veut, notre relation au signifiant au temps où l'Autre n'existe pas. Ces deux propositions, que j'évoque, s'énoncent ainsi, je le rappelle, premièrement : notre mode de jouissance désormais ne se situe plus que du plus-de-jouir ; deuxièmement : l'Autre en tant qu'il n'existe pas implique que le point de capiton se reconstitue sous la forme du lien social. Dans ces deux propositions, il est question d'un changement historique, un changement d'époque ; on pourrait même dire en employant un adjectif qui a eu cours dans les traductions de Heidegger, un changement « époqual ». Je reviendrai un moment sur la première de ces propositions pour développer la seconde.

Je l'ai rapidement indiqué la dernière fois, la promotion du plus-de-jouir que signale Lacan prend son sens du déclin de l'éclipse de l'idéal. Et c'est de là que l'on peut vouloir expliquer la crise contemporaine patente de l'identification, écrivons ça à titre de repère, désormais petit *a* l'emporte sur grand I, sur le grand I de l'Idéal. C'est ce que je voudrais brièvement commenter.

a > I

Qu'est-ce qui se passe quand le mode transindividuel de jouissance est animé par l'idéal, est arrimé à l'idéal ? Il s'ensuit comme effet majeur sur la jouissance, la castration. Et avec la promotion de la castration, la mise en évidence de l'agent de la dite castration. Disons, dans les termes qui sont en usage dans notre communauté de langage, que ce mode de jouissance se situe de moins phi, le moins phi de la castration $(-\varphi)$ et pour aller vite, disons que ce moins phi est au principe des morales, qu'elles soient religieuses ou

qu'elles soient laïques, qui sont des morales de l'austérité, de l'abnégation, du sacrifice.

Ce sont là autant de discours qui affichent comme finalité de réfréner la jouissance et qui, sur des modes divers, en sanctionnent les transgressions. En revanche, l'éthique des comités commence avec la désuétude du sacrifice, avec la désuétude de l'idéal qui soutient toute injonction sacrificielle. Alors si l'on songe à la psychanalyse - évidemment nous sommes ici pour y songer et même un peu plus - l'émergence de la psychanalyse comme phénomène historique s'est inscrite dans le mouvement même de ce changement époqual, et aussi bien elle l'a accéléré, elle a contribué, la psychanalyse, et on le lui a reproché d'un certain bord, elle a contribué à ruiner l'idéal, la valeur de l'idéal.

D'abord en l'isolant comme une instance de ce que Freud appelait *Ich*, aussi en désignant l'illusion de l'idéal, illusion c'est le mot de Freud dans son livre intitulé *l'Avenir d'une illusion*, ouvrage qui vise spécialement la religion et ses morales et qui est un ouvrage de véritable *Aufklärung,* (à vérifier) de véritable *homme des Lumières* et puis en révélant et surtout en révélant derrière l'illusion de l'idéal la présence de la libido. Et on peut dire que la psychanalyse s'est avant tout inscrite dans ce changement époqual, plus même que par le concept de l'inconscient, par celui de pulsion, et justement par ceux là même qui distinguent la pulsion de l'instinct et du besoin.

En effet pour le dire au plus simple, l'instinct, le besoin obéissent à des cycles fermés, stables qui sont dits par là naturels. Et de ce fait, on peut dire qu'ils laissent la culture, les phénomènes de la culture et de l'histoire même, hors de leur domaine. Si on se réfère à l'instinct et au besoin comme cycles naturels fermés et stables, ce qui relève de l'histoire, de l'évolution, de la culture, de la civilisation, tout ça appartient à une autre dimension dont il s'agit de rendre compte, avec d'autres concepts, d'autres méthodes.

Or, la pulsion freudienne est au contraire essentiellement plastique, elle se transforme, elle se déplace, elle est capable de substitutions inattendues, de connexions inédites, elle est sujette, la libido freudienne, la pulsion, à métaphores et à métonymies, et de ce fait, on peut la découvrir présente, agissante, motrice même, là où depuis longtemps les instincts et les besoins sont hors jeu. Et précisément on peut la découvrir, et c'est ce que fait Freud, là où il y a idéalisation et sublimation. On peut la découvrir, la pulsion, dans le lieu même des valeurs aussi bien éthiques qu'esthétiques. Et en conséquence, avec ce concept de pulsion, la psychanalyse a pénétré le domaine réservé de la culture. Et c'est ce qui a justifié Freud de doctriner sur la civilisation et d'y diagnostiquer un malaise. Et c'est ainsi que son *Malaise dans la civilisation* est, à certains égards, un manifeste contre les morales de la castration de jouissance, contre l'éthique, les éthiques du renoncement pulsionnel.

Et c'est sans doute ce que Lacan a voulu rendre manifeste quand il a fait de la Reine Victoria un antécédent nécessaire de Freud, la morale victorienne comme condition de l'émergence de la psychanalyse, cette morale victorienne sur laquelle nous pourrons revenir, qui est disons une morale rigoriste du travail, de la frugalité et de l'abstention sexuelle, à l'âge précisément où s'épanouit la révolution industrielle.

Il faudrait la remettre à sa place, aussi bien, cette morale victorienne. En fait, elle n'apparaît que comme une résurgence précaire de l'éthique de la castration dans le cours de l'histoire. Ça a été en fait un barrage vite emporté par une mutation de plus grande envergure, cheminant dans ce que Lacan appelle *les profondeurs du goût.* Mais c'est sans doute l'idéal victorien qui conditionnait ce que Freud appelait en son temps la réalité extérieure, celle dont il disait

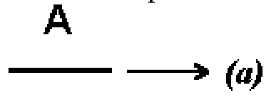
qu'elle met son veto, c'est ce mot qu'il emploie, celle qui met son veto à la réalisation de la libido. Et nombreux ont été ceux qui se sont arrêtés là, et qui ont pensé que la leçon de Freud consistait à s'employer à réformer la réalité extérieure pour qu'elle soit plus accueillante aux exigences de la libido. Et Freud lui-même, sans doute, est allé bien au-delà de rendre coupable de la névrose l'idéal victorien informant la réalité extérieure de son temps, puisque sous le veto extérieur, il a isolé une instance proprement psychique qui dit non. Il a constaté ce qu'il appelait la *Versagung*, qu'on a traduit par frustration et qui est exactement, au fond, le pendant interne du veto externe. La *Versagung* c'est un dire que non interne, psychique.

Et c'est à partir de là qu'il a interprété la constance des accidents rapportés par ces névrosés : la menace de castration, l'observation du coït parental, l'épisode de séduction, ce n'est pas tant qu'il en ait mis en doute la véracité, il a, à partir de là déduit l'existence d'une autre réalité, ce qu'il a appelé la réalité psychique, en l'occurrence celle des fantasmes. Il l'a ramenée à l'Œdipe, il a ramené ces trois fantasmes essentiels, enfin il a ramené ces trois accidents au fantasme et il a ramené ces trois fantasmes à la matrice de l'Œdipe comme celle qui peut rendre compte de la castration de jouissance.

Et c'est dans le même fil qu'il a remanié sa topique à partir de la question *qu'est-ce qui dit non à la pulsion ?* si ça n'est pas seulement le veto de la réalité extérieure. Et c'est de cette question, et dans le fil même de ce qu'il avait isolé comme *Versagung,* c'est dans ce fil même qu'il a inventé le surmoi qui est une instance psychique mais transindividuelle ; et c'est dans le même fil qu'il a dressé en face des pulsions de vie, la pulsion de mort.

Et puis vint Lacan pour inscrire le surmoi au rang des avatars de la pulsion, pour faire du surmoi une instance pulsionnelle, si l'on veut un travestissement métonymique de la pulsion sous le masque de l'anti-pulsion. Et il a finalement restitué l'énoncé fondamental, de ce surmoi, comme un impératif pulsionnel, *jouis !* C'est freudien, dans la mesure où chez Freud, quels que soient ses avatars, ses déplacements, la pulsion se satisfait toujours réellement. Le renoncement pulsionnel comme dit Freud déguise encore une satisfaction pulsionnelle et c'est ainsi que de la même façon Freud peut parler de sublimation de la pulsion, on peut avec Lacan parler d'une surmoïsation de la pulsion, le surmoi est une forme prise par la pulsion. Alors ça implique, en court-circuit, que la castration est un mode de jouissance et ça a des conséquence sur le statut du symptôme, ça implique qu'en tant qu'il procède de la castration comme renoncement à la jouissance, le symptôme est un mode de jouissance.

Seulement là où Freud a dû impliquer l'Œdipe, le Nom-du-Père et le surmoi, Lacan implique seulement l'incidence du langage comme tel. C'est le langage qui accomplit la *Versagung* fondamentale. C'est le langage qui est le Nom-du-Père et même c'est le langage qui est le surmoi. D'où la construction de ce qui vient à la place de la métaphore paternelle, et aussi bien à la place de l'action imputée au surmoi, la construction que j'ai résumée, jadis, en écrivant cette métaphore, l'Autre au-dessus se substituant à une jouissance primaire, elle, barrée. Avec ce complément, c'est que cette opération laisse ce reste dénommé petit *a.*



C'est un effort, au fond, pour articuler à cette opération fondamentale de substitution comme une conséquence nécessaire, l'apparition de ce reste qui, dans une certaine lecture de Freud, peut être laissé à l'accident ou à la contingence, à des ratés du

développement de la libido. Au fond, c'est une lecture qui ne manque pas de fondements chez Freud, de considérer qu'il n'aborde ce petit *a* que par le biais de fixations pathologiques à des stades dépassés de l'évolution de la libido, alors que chez Lacan ça apparaît au contraire comme une conséquence nécessaire de ce reste.

Si Lacan le situe comme cause du désir c'est à la place de le situer comme l'objet du désir, et donc c'est ouvrir au-delà à un vecteur du désir qui n'a pas d'objet propre. La promotion de l'objet petit *a* comme cause du désir et comme cause d'un désir qui n'a pas d'objet adéquat, qui n'a pas d'objet comblant, qui n'a pas d'objet qui le satisfasse, la promotion de l'objet petit *a* ainsi entendu chemine sans doute depuis longtemps dans les profondeurs du goût. Et sans doute aussi elle a été voilée par les idéaux rigoristes de la morale victorienne. Et c'est là qu'il faut être un petit peu attentif, je ne donne qu'un aperçu, un peu attentif à l'histoire de la consommation.

Enfin on nous a expliqué, au fond, les conditions éthiques pour réaliser la production industrielle moderne. C'est ça qu'on met évidence même quand on se réfère à la figure magistrale de la Reine Victoria : produire, mais enfin il fallait bien vendre aussi. Il fallait bien qu'à l'excès de la production moderne répondent quelques excès, même, disent les historiens de la consommation, il fallait bien que répondent quelques convulsions du côté du mode de consommer. Alors, quand on se réfère à la révolution industrielle, on met toujours en évidence la figure du maître moderne, imposant au travail une discipline de fer et incarnant la castration moderne, si je puis dire. Mais tout ça est doublé d'une révolution consumériste plus secrète. En effet, on a attelé aux machines le travailleur dépouillé, on l'a attelé pour produire des calicots, des dentelles, mais enfin qui portaient ces calicots et ces dentelles ? Qui les voulaient ? Et surtout qui voulaient en changer souvent ? Le désir de renouveler l'objet à consommer, de l'écarter quand il n'est plus à la mode, c'est quelque chose qui est aussi essentiel à cette révolution industrielle que la discipline de fer de l'idéal. Il fallait bien qu'il y ait de l'autre côté une convulsion du désir, si je puis dire, pour qu'elle puisse se soutenir. Autrement dit, sous l'éthique de l'idéal, y compris de l'idéal victorien, est présente une nouvelle éthique de la consommation.

C'est ce que trois historiens, auteurs d'un ouvrage sur la naissance de la société de consommation, ont appelé une convulsion du côté de la demande, et ils situent le début de cette révolution au cours du 18eme siècle et précisément dans les classes moyennes et commerçantes de la plus haute tradition puritaine, à la surprise générale. Enfin il y a un mystère qui entoure la conduite du consommateur moderne, et les conditions qui ont fait émerger à l'échelle de masse quelque chose que l'historien, le sociologue peut repérer comme l'appétit insatiable, à la différence de l'instinct et du besoin, qui se définit par la satiété programmée qu'il implique.

Comment se fait-il que le besoin soit devenu insatiable et toujours renaissant ? Et qu'on ait instillé au sujet ce goût surprenant pour l'objet nouveau. Il y a là, et c'est bien aussi ce que désigne Lacan par cette promotion du plus-de-jouir qui situe notre mode de jouissance, il y a une figure du consommateur moderne, il y a un hédonisme de type nouveau, qui s'est accéléré, qui a finalement triomphé de l'idéal rigoriste et qui fait notre actualité. On peut dire que dans notre *Massenpsychologie* à nous, le désir, le désir dans son caractère plastique, erratique est devenu manifeste sur une échelle de masse et ouvert à toutes les manipulations de la demande en effet. Au fond on a découvert à l'échelle de masse les affinités de la jouissance et du semblant. Et on peut dire que d'où nous sommes, à la fin du XXeme siècle, ce processus historique

commencé, admettons, au XVIIIeme siècle, apparaît finalisé par la production, la promotion de masse de l'objet petit *a* comme cause du désir et du désir insatiable.

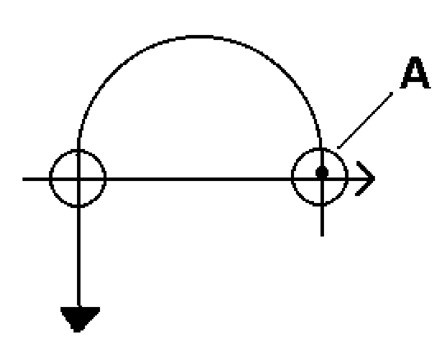
Ça s'est formé au XVIIIeme siècle, justement en même temps que l'ancien Dieu, commençait à se trouver vaporisé, transmué en une figure abstraite de bonté, de sagesse, de douceur et de calcul, transmué dans le dieu des philosophes et précisément à partir du discours de la science, qui n'a besoin que d'un dieu qui calcule, un dieu de véracité et même de bonne volonté, pas tricheur. Et corrélativement, c'est sans doute en effet au XVIIIeme siècle qu'on a assisté à ces premiers essais de transmutation du lien social, fondé, s'est-on imaginé, sur la tolérance, valeur, qui, aujourd'hui, triomphe.

Évidemment ce qui a fait un peu scandale dans cette histoire, c'est la révolution française où on a vu dans la pays même qui s'est distingué en quelque sorte à l'avant-garde dans ses élaborations, basculer dans ce qui faut bien appeler le terrorisme d'État. On a parlé de tolérance pendant un siècle pour accoucher du terrorisme d'État. Et là dessus le diagnostic de Joseph de Maistre n'est pas le plus sot : qu'on a oublié l'ancien dieu, on l'a transformé en un bon papa qui fait ses calculs et puis il s'est rappelé, à la fin des fins, à l'attention de l'humanité sous les aspects d'une divinité obscène et féroce. J'ai déjà, dans ce qui était mon cours, commenté une fois son petit texte saisissant qui s'appelle *Considérations sur les sacrifices*, et qui consistait à rappeler la vigueur, la valeur de l'éthique du sacrifice.

Ce mouvement, de l'oubli au rappel, il n'est pas dit qu'il ne se soit pas répété, et il n'est pas dit qu'il ne soit pas promis encore à le faire. Le discours de la science sans doute invite à cette figure bonasse de la divinité et de ses équivalents, et on peut penser que n'est pas exclu, quant à dieu, ce que Lacan appelait le retour de son passé funeste.

Enfin je m'arrêterai là pour ce qui est de vous donner un petit peu l'atmosphère que l'on peut mettre autour de cette promotion de l'objet petit *a*.

J'en viens à la seconde proposition - je reprendrais ça par la suite - j'en viens à la seconde proposition qui lie l'inexistence de l'Autre à la promotion du lien social comme nouveau point de capiton. Qu'est-ce que le point de capiton ? C'est l'opérateur qui est propre à surmonter la disjonction du signifiant et du signifié, qui fait apparaître ainsi le signifié comme un effet et le signifiant comme une cause et qui par là assure le rapport au réel. On peut dire que le point de capiton dont Lacan a donné une représentation dynamique le point de capiton noue le nœud entre signifiant, signifié et référence.



(Le point de capiton, sur ce schéma est indiqué par la lettre grand A, de l'Autre)

Alors dans ce lieu de l'Autre comme point de capiton, qu'est-ce qu'on trouve ? Le langage, sa structure, le trésor du signifiant, la consistance de l'Autre. L'intention de signification y passe, s'y réfracte, s'y soumet, c'est-à-dire que ce lieu de l'Autre vaut comme un lieu de pouvoir. Et dans la séance analytique Lacan y situait volontiers l'analyste comme maître de la vérité.

Alors quoi si l'Autre n'existe pas ? Eh bien si l'Autre n'existe pas, et c'est dans cette direction que s'est avancé Lacan, à un certain point de son enseignement, si l'Autre n'existe pas, Lacan a installé à sa place le discours, ce qu'il a appelé le discours, la structure de

discours. Voyons, si vous voulez une référence, le chapitre III de son séminaire *Encore*, où il rappelle que c'est à la linguistique qu'on doit la dissociation entre signifiant et signifié. Mais c'est pour ajouter que le signifiant phonique, auditif, n'a avec ce qu'il signifie aucun rapport. Au fond cet accent, chez Lacan, est à rebours de celui qu'il pouvait mettre dans son « Instance de la lettre » : le signifiant comme tel n'a pas de rapport avec son effet de signifié, et dire ça, c'est déjà soustraire l'Autre, comme point de capiton du signifiant et du signifié. Et du coup comment s'établirait aucun rapport à la référence ?

Ce que Lacan propose alors, c'est que ce rapport ne peut se situer, ne peut s'établir qu'à partir de ce que le discours constitue comme lien. Ça veut dire que ça ne se met, le langage, à dire quelque chose qu'à partir d'un mode de fonctionnement du discours, qu'à partir d'une utilisation du langage comme lien. Un lien entre ceux qui parlent, et c'est ainsi qu'il peut formuler qu'il n'y a rien de sérieux si ce n'est ce qui s'ordonne comme discours. Il y a ce qu'il a appelé les quatre discours : c'est ce qui vient à la place de l'Autre qui n'existe pas, c'est ce qui vient à la place lorsqu'on a reconnu la fiction du grand Autre, qu'il y a à la place juste un lien entre les sujets qui parlent ; et en formulant cette solution à l'Autre qui n'existe pas pour rendre compte de ce qu'on s'entende, Lacan retrouve ou élabore même la direction qu'a pu donner Wittgenstein à sa réflexion sur la langage, au moins le second Wittgenstein. Lacan a laissé entendre que la position subjective de Wittgenstein était à repérer à partir de la psychose.

En tout cas c'est un fait que Wittgenstein, le second, s'est interrogé sur l'absence fondamentale de point de capiton et que ses investigations précisément portent sur ce qui pourrait bien faire nœud entre signifiant, signifié et référent. Il présente ça volontiers de façon aporétique : comment est-ce qu'on sait que le rouge est rouge ? Comment on sait que ce qu'on appelle rouge, l'autre l'appelle aussi ainsi, d'autant que l'autre peut être daltonien, ça pose une question, et au fond son recours fondamental, dans ce que clairement il éprouvait lui comme l'absence fondamentale de point de capiton, son recours, c'est la communauté des utilisateurs du langage, ça veut dire quelque chose dans le cadre d'une communauté de ceux qui font pareil. C'est la pratique commune qui est là critère. Voilà ce qui se passe quand l'Autre a volé en éclats, tout ce qui reste c'est la pratique commune du langage dans une communauté donnée.

Une communauté c'est ça : un ensemble de sujets qui s'entendent sur ce que parler veut dire. Ça suppose qu'ils partagent une forme de vie, c'est-à-dire qu'en définitive le fondement de la pratique discursive est à chercher dans la vie et nous dirons dans un mode de jouissance considéré dans sa dimension transindividuelle. La direction que Wittgenstein, le deuxième, a indiqué, on peut dire qu'elle conditionne aujourd'hui, spécialement aux États-Unis, mais aussi en Allemagne, en Angleterre, l'interrogation philosophique, et l'interrogation, disons, de la théorie politique. Elle porte sur la multiplication ici impliquée, parce que de communauté, si on l'entend ainsi, il n'y en a pas qu'une, c'est donc une interrogation sur le pluralisme, sur le consensus et sur les degrés du consensus.

Et le doute porte sur l'existence du discours universel, existe-t-il un discours universel, le discours universel ? Et certains de s'évertuer à le rétablir, à toute force, ne serait-ce qu'à l'horizon, comme une tache infinie, et les philosophes allemands se dévouent spécialement à cette tache, Habermas ou Apel, ou bien le nier, ce discours universel, admettre l'incommunicable. Un philosophe américain un peu ancien, peut-être anglais, ancien déjà qui avait réfléchi sur le christianisme et sur la

naissance de la communauté chrétienne définissait très bien la communauté comme une communauté d'interprétation. Pour lui une communauté, c'est un ensemble qui réunit des sujets animés par une volonté d'interprétation, c'est-à-dire essayant de comprendre ce que l'autre veut dire et se vouant à s'interpréter les uns les autres, ce qui suppose en effet une bonne volonté d'interprétation.

L'incommunicable, l'acceptation de l'incommunicable, la négation du discours universel a trouvé en effet un porte-parole subtil, dans le philosophe Rorty, qui admet, qui prône le règne de la conversation. Il n'y a que des conversations, et avec un bel esprit de conséquence, il n'hésite pas au fond malgré la science, il n'hésite pas finalement à nier le réel. Pour lui la science c'est une conversation, il n'y a pas des contraintes qui soient dues aux objets de la recherche scientifique, les seules contraintes qui s'imposent, qui limitent la conversation, sont celles qui résultent des remarques que vous font les camarades. Il dit ça très bien d'ailleurs dans un article qui s'intitule *Solidarité ou objectivité ?*

Alors il dit : au fond quand les hommes essayent de donner un sens à leur vie - et ils ont deux façons de le faire, ou bien ils racontent qu'ils sont en contact avec une réalité non humaine, qui transcende leur communauté, ou bien ils se contentent de raconter à une communauté ce qu'ils ont fait - donc, il dit, il y a deux désirs, fondamentalement, le désir d'objectivité et le désir de solidarité. Alors il déplore que nous soyons avant tout les héritiers d'une tradition objectiviste, platonicienne, celle qui pense qu'on peut distinguer le savoir et l'opinion, l'*episteme* et la *doxa,* qu'on peut distinguer l'apparence et la réalité, c'est-à-dire qui s'imagine qu'il faut sortir des communautés pour trouver le vrai, hors de la conversation. Et d'ailleurs ce qui image, ce qui représente très bien ça, c'est le mythe platonicien de la caverne, on est dans la caverne, on bavarde, on bavarde dans l'apparence et dans l'opinion puis il faut sortir de la caverne pour enfin être au soleil du vrai et par exemple faire des mathématiques, qui ne sont pas une affaire de conversation.

Et si on fait des mathématiques, là sans doute on peut reconstituer une véritable solidarité, mais c'est une solidarité au fond des chercheurs du vrai et qui est fondée donc sur l'objectivité. Lui, Rorty, il prône au contraire la réduction de l'objectivité à la solidarité, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de valeur supérieure au consensus social et ça lui permet de prendre dans la même parenthèse Williams James, Niestzche, ou John Dewey, et d'assumer que la vérité c'est ce qui est bon pour nous de croire. Donc il conserve encore un sens à la vérité mais ce qui n'a plus de sens pour lui, c'est le réel et bien sûr, ça ouvre à un étonnant relativisme pragmatiste, qui consiste finalement à dire : il n'y a que du semblant, il n'y a que du semblant socialement fondé, et il n'y a pas de réel.

Voilà un effort si l'on veut, conséquent pour tenter de reconstituer l'Autre, le grand Autre sous la forme de la communauté, sous la forme du pour tout X. Mais évidemment ça ne va pas tout seul parce que ça suppose de le pluraliser cet Autre, d'où les questions où se partage le débat philosophique : quelles sont les limites de la communauté ? Quelles sont les bonnes limites de la communauté ? Est-ce la paroisse ? Est-ce la Nation ? Est-ce l'humanité ? La base consensuelle apparaît là toujours contingente dans l'inexistence de l'Autre et ce qu'on aperçoit aussi par là c'est que le pour tout X s'essouffle à reconstituer le grand Autre et qu'en fait le véritable régime où on se déplace c'est le régime du pas-tout. On n'arrive pas à former un pour tout X qui soit équivalent au grand Autre.

Alors c'est un effort pour, dans l'inexistence de l'Autre majuscule, faire exister la communauté, à la place,

incessamment occupée de savoir ce que parler veut dire. Alors oui, prenons un exemple d'actualité puisque nous avons dit que nous ouvrons le journal. Voilà un président de la République, voilà une figure d'exception, qui peut prendre comme interlocuteur une nation, et le voilà qui doit parler dans un contexte où l'Autre n'existe pas, et donc qu'est-ce qu'on apprend, là je prends des risques, on va voir ça, on va vérifier ça demain, le voilà qui, enfin le voilà ! ? c'est le comité qui l'entoure apparemment qui fait ça, qui pense donner précisément à cette allocution l'apparence de la conversation, c'est-à-dire qu'il lui faut des interlocuteurs multiples, il reconstitue, comme pèse sur lui, en dépit du semblant de son unicité, comme pèse sur lui la loi de l'Autre qui n'existe pas, il faut qu'il institue une conversation, et on peut mesurer là, enfin à temps assez raccourci, ce qui a eu lieu, ce qui est devenu plus manifeste dans processus, entre son auguste prédécesseur, De Gaulle, et lui-même.

Et on voit bien, pour le dire entre parenthèses, que le thème de la fracture sociale ne fait que refléter, enfin dans les conditions du pays, l'impossibilité de faire tenir le pour tous, l'impossibilité d'obtenir la communauté comme existante. C'est l'impératif contemporain *il faut en discuter*. Il faut en discuter, ça a l'air innocent mais c'est très paradoxal, comme impératif absolu, *il faut en discuter*, précisément parce que le lien social ne tient que par le maître, que par le signifiant maître ou par ce qui peut tenir la place du signifiant maître. Le lien social ne tient que par ce qu'on ne discute pas. Et donc l'impératif *il faut en discuter*, en lui-même recèle un paradoxe.

Alors il y a une voie fondamentaliste, qui essaye de s'en tirer avec le paradoxe *il faut en discuter.* Ça consiste à donner comme à priori à la discussion, les conditions mêmes idéales de la discussion, c'est-à-dire essayer de déduire de la discussion précisément ce qui doit la réglementer. Pour vous donner un goût de ce que ça donne chez les chercheurs qui s'orientent dans cette voie, je citerai le nouvel impératif catégorique inventé par Monsieur Karl Otto Apel dans un ouvrage qui s'appelle *L'éthique de la discussion.* C'est un effort pour trouver ce qui peut réguler la discussion à partir des conditions fondamentales de la discussion. Voilà ce que ça donne, évidemment annoncé comme ça, je me rends bien compte, ça n'a pas un caractère d'évidence absolu. Voilà son impératif catégorique néo-kantien en tant que modifié par l'éthique de la discussion : « N'agis que d'après une maxime dont tu puisses présupposer, sur la base d'une concertation réelle avec les concernés, respectivement avec leur défenseur, ou, à titre de succédané, sur la base d'une expérience de pensée correspondante, que toutes les conséquences et effets secondaires résultants de manière prévisible de son observation universelle, en vue de la satisfaction des intérêts de chacun des concernés pris individuellement, puisse être acceptés sans contrainte dans une discussion réelle par tous les concernés ». Et il y a une raison à chacune de ces clauses, précises, nouvelles, c'est la fleur de la réflexion universalisante sur la discussion. Au fond, disons, à défaut d'obéir à ce nouvel impératif catégorique, que vous avez tous pris en note pour vous y conformer strictement, à défaut, il est clair que dans la dimension de l'inexistence de l'Autre, l'appel à la communauté, c'est tout de même l'institutionnalisation du flottement et disons l'institutionnalisation du symptôme de débilité.

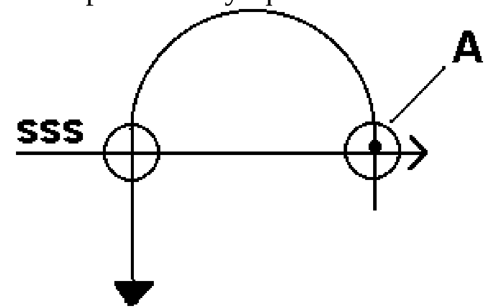
J'en ai eu un exemple déjà, il y a quinze jours quand j'étais à Barcelone. Étant à Barcelone j'ai ouvert la télévision - ce qui me gêne en effet sur notre enquête sur la civilisation actuelle, sur la *Massenpsychologie,* c'est que je n'ai pas la télévision à Paris, donc... il faudrait peut-être d'ailleurs que je m'en procure une pour..., mais enfin à Barcelone, à l'hôtel, il y en avait une. Donc j'ai ouvert la télévision et j'ai écouté la chaîne catalane et le catalan se comprend très bien quand on sait le français et l'espagnol, et j'ai assisté quand même à une chose saisissante, qui était un grand débat sur l'adultère, et dans ce grand débat sur l'adultère, ce qui brillait par son absence c'était toute autorité consacrée, morale ou religieuse. Ce débat réunissait le tout venant. C'était des catalans, une trentaine, quarantaine de catalans, débattant de l'adultère à coups d'exemples, les uns adultères, les autres victimes de l'adultère, madame qui se défendait d'avoir ruiné un ménage précédent, disant que le monsieur et la dame étaient déjà séparés dans leur cœur avant qu'elle n'intervienne.

C'était la télévision du comité d'éthique, discutant du bien et du mal vraiment dans la dimension de l'Autre n'existe pas. C'est quelque chose... quand même en lisant les journaux, je sais que ça se fait sur un mode ou un autre, ailleurs, en France, aux États-Unis, on convoque un échantillon du tout venant et puis on débat entre les opinions et les expériences individuelles, et toujours sur un certain mode inconclusif, c'est-à-dire qu'on étire prodigieusement le temps pour comprendre, et le moment de conclure c'est en général : « eh bien maintenant une page de publicité » ou « la fois prochaine nous traiterons d'un nouveau problème de société ».

Au fond, la présence du comité d'éthique, des comités d'éthique est tout à fait insistante et même fait matière du show. Là nous avons partout la forme souveraine du bavardage communautaire, et qui est sans doute du *Massenbavardage,* qui est ce qui reste du pour tout X quand on a plus l'appui de celui qui dit non. Alors, là dedans, s'inscrit le problème du *discenter,* du dissident, aussi bien le problème de l'élite qui pense et qui parle mieux, le problème des degrés d'uniformité de la croyance, etc.

C'est à cette époque que Lacan, déjà, pouvait définir l'analyse elle-même, au temps de sa théorie des nœuds, l'analyse elle-même comme une pratique de bavardage, et au fond c'est vraiment, si on s'aperçoit de l'actualité sociale du bavardage, que la définition que Lacan a pu donner vers la fin des années 70 de l'analyse comme pratique de bavardage prend vraiment son sens.

C'est ce que Lacan avait déjà appelé avant, la parole vide, où des significations apparaissent flottantes, sans effet de sens, c'est-à-dire une parole sans point de capiton. D'où la question de Lacan, comment une parole sans point de capiton a-t-elle néanmoins des effets ? La psychanalyse au fond qu'est-ce qu'elle fait de *l'Autre qui n'existe pas* ? Elle en fait le sujet-supposé-savoir, c'est-à-dire l'Autre n'ayant que statut de leurre. L'analyste permet à ce leurre de se constituer pour un sujet et aussi à ce leurre de se dissiper, faisant apparaître la faille du sujet-supposé-savoir. Et ainsi, à défaut de l'Autre qui n'existe pas, on peut dire qu'on a, là où s'inscrivait le signifié de l'Autre, on a le sujet-supposé-savoir comme effet de signification engendré par le dispositif analytique.



Le concept de sujet-supposé-savoir traduit dans la théorie la dégradation de l'Autre en signification. Lacan faisait,

avant, exister l'Autre comme symbolique, on peut même dire que pour lui, et pour nous avec lui, l'Autre était ce qui du symbolique existe dans le réel et que le sujet-supposé-savoir veut dire que l'Autre n'existe que comme signifié, c'est-à-dire qu'il a structure de fiction, et qu'à ce titre, il dépend d'un lien social qui est le lien social analytique.

Et c'est pourquoi il fallait à Lacan chercher à nouveau frais le réel, parce que la question c'est : dans ces conditions est-ce qu'il n'y a pas de réel ? Et c'est de là qu'il a tenté de situer le réel au niveau de l'objet petit *a*, à la place d'une fixation de signifiant, si je puis dire, une fixation de jouissance, et attribuer le réel à l'objet petit a, c'était par là le retirer à l'Autre.

Alors ce séminaire, nous ne le faisons pas, me semble-t-il, sans éprouver une certaine résistance de l'auditoire et cette résistance est encourageante, parce qu'elle montre peut-être en quoi nous avons une chance de toucher au crucial. Ce qui fait résistance, c'est que nous nous efforçons ici de plonger le lien social analytique dans la société, c'est-à-dire de le resituer dans les bavardages communautaires, de notre temps, alors que la psychanalyse, le bavardage analytique, pour avoir ses effets, apparaît comme un espace réservé, au sens où Freud pouvait dire que l'espace fantasmatique est comme une réserve ou un parc naturel, dans la réalité psychique. Et d'ailleurs il définissait même son école comme un refuge contre le malaise dans la civilisation, et au delà on peut dire : le lien social analytique est un refuge contre le malaise dans la civilisation. Or, ici notre effort, que nous continuons, consiste à faire pénétrer ce malaise dans la sphère préservée de la séance analytique elle-même.

(*S'adressant à Eric Laurent*) Bon j'ai parlé un petit peu longtemps, je te donne la parole si tu veux bien et peut-être tu continueras toi au début de la séance prochaine.

Eric Laurent :

Comment donc dans, la perspective de l'Autre qui n'existe pas, comment le supporter cet Autre qui ne cesse d'insister ? De quel droit se manifeste-t-il auprès de chacun ? Nous signalons l'actualité du problème et en effet, j'en étais resté sur les droits de la femme tels qu'ils avaient été définis à Pékin et je me suis donc réjouis de constater qu'hier le président Clinton a observé le jour international des droits avec un accent particulier sur les droits de la femme, et reprenant les soucis que sa femme, madame Clinton, avait développés à Pékin, il y a un an. Et d'ailleurs ça a donné l'occasion de distribuer 5 millions de dollars pour améliorer les droits de la femme, spécialement au Rwanda, au Zaïre et en Bosnie-Herzégovine. Ce qui en effet est une façon très spécifique d'intervenir, qui déplace la question simplement humanitaire, ce n'est pas la distribution aux ONG, c'est toucher dans ce point là avec une grande continuité d'action.

De même, alors que nous parlions, dans un autre cadre, de la question des droits à contracter des mariages du même sexe, *same-sex-union*, eh bien justement jeudi dernier, dans l'État de Hawaii, un juge a marié deux dames. Alors, bien entendu, ça doit arriver au début de l'année, c'était prévu devant la cour de justice, mais ce sont à chaque fois des franchissements qui nous donnent un autre espace du débat. Et je voulais, là, reprendre la façon dont Freud, lui, n'a pas pensé possible d'établir son malaise dans la civilisation sans l'accompagner de textes qui définissaient la réaction différente des deux sexes à l'égard de la civilisation et du surmoi. Et c'est en effet au moment où il amorce la conception du malaise, qui est une conséquence en effet de la *Massenpsychologie*, c'est à partir de là que Freud va mettre au point, dans deux textes, et au fond deux seulement, consacrés explicitement à ce point, un

texte de 1925 et un texte de 1932, les différentes positions du statut du surmoi selon les sexes.

La chose vient tard chez Freud, puisqu'il lui fallait d'abord établir les rapports du complexe de castration avec le complexe d'Œdipe, et le destin de l'Œdipe après la rencontre des deux instances. Il fallait aussi qu'il établisse la métamorphose subjective ainsi obtenue, par la mise au point d'un surmoi, aussi impersonnel que le père était personnel, ayant toutes ses attaches avec le père de la réalité. Enfin, que les rapports du garçon et de la fille, de l'homme et de la femme avec cette instance du surmoi, soient spécifiquement fixés.

Donc il y a en 23 un texte *La destruction du complexe d'Œdipe*, suivi, en 1925, du texte *Conséquences psychique de la différence des sexes*. Et d'ailleurs si vous prenez l'index des œuvres que donne Strachey en anglais, c'est celui-là qu'il donne, comme centré, le seul, sur cette répartition distincte du surmoi selon les sexes, qui paraît tout de même une imprécision. Il faut incontestablement adjoindre à celui-ci, celui qui est en fait écrit en 32 mais qui a comme date de publication 33, le texte des *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* sur *la féminité.*

Cette position de Freud se distingue de l'opinion des féministes de son temps des rapports des femmes à l'Autre, car n'oublions pas qu'au temps de Freud, le féminisme était aussi actif que de notre temps. N'oublions pas que si nous, nous sommes de l'époque qui voit l'insertion de la femme dans le contrat privé, c'est l'époque de Freud qui voit l'insertion de la femme dans le droit de vote, dans la plupart des pays européens, ceux du Nord d'abord, puis, peu à peu les pays latins. Je rappelle pour ceux qui l'ont oublié, que c'est en Scandinavie d'abord dans les années 10, que le droit de vote est acquis aux femmes, en Angleterre c'est la fin de la guerre, première, novembre 18, aux États-Unis c'est 1920, n'oublions pas que la France ne sera que le trente-sixième pays au monde à adopter le suffrage des femmes en 1945 seulement. Il a fallu De Gaulle.

Et ce, depuis que les discussions de 89 où les femmes avaient le droit de s'exprimer dans les États Généraux, s'arrêtent en 93 par le vote d'une loi leur interdisant de faire partie d'un club. La chose sera réouverte par les saint simoniens qui ont déjà dans leur programme, à partir de 1830, l'ensemble du programme contemporain sur la résorption de la position féminine dans l'échange.

Donc Freud, lui, 25, au fond, les femmes sont intégrées dans cette *Massenpsychologie*, et, à partir de là, ce texte permet de situer, lui permet de réordonner toute l'opposition du comportement des deux sexes. D'abord ce qui concerne la castration. Le petit garçon, lui, comme il le note, lorsqu'il aperçoit pour la première fois le sexe de la fille, se montre indécis, ne voit rien, il est peu intéressé et il dénie sa perception, l'atténue et cherche des expédients pour la mettre en harmonie avec son attente. Chez la fille, il en va tout autrement. Dans l'instant, son jugement et sa décision sont arrêtés : elle l'a vu, elle sait qu'elle ne l'a pas, elle veut l'avoir. C'est là l'opposition qui marque pour Freud, le chemin distinct que vont prendre le garçon et la fille.

$$\frac{\textbf{Surmoi}}{\textbf{père de l'Œdipe}}$$

Alors le fait que la fille soit certaine, qu'elle soit décidée, qu'il y ait ce caractère de décision qui contraste avec l'indécision masculine, qui se marque ensuite dans tant de caractères, Freud, cette décision, l'examine du côté de la femme. Elle n'est pas, il le dit d'emblée, simplement monolithe, si je puis dire. Il y a une bifurcation, tout de suite, une bifurcation dans laquelle surgit le complexe de masculinité de la femme. Intervient un processus, dit-il, que j'aimerais désigner comme déni, qui dans la vie psychique enfantine n'est ni

rare, ni très dangereux, mais qui chez l'adulte, induirait une psychose. La fille refuse d'admettre le fait de sa castration, se raidit dans la conviction qu'elle possède malgré tout un pénis, et est contrainte de se comporter par la suite comme si elle était un homme.

Et là on voit ce thème, chez Freud, formulé explicitement, d'un déni particulier, dit là *Verleugnung*, mais qui donne le style de folie féminine. Lacan fera de ce rapport de la femme à la psychose, le situera autrement, il en fera autre chose, mais il le cueillera dans Freud en ce point.

Une fois cette mise en place de la castration, Freud continue. Il y a l'articulation au complexe d'Œdipe, par une équation symbolique, tracée d'avance, déjà là, donc le déjà là en tant que freudien c'est tracé d'avance, pénis égal enfant. Donc la fille abandonne le souhait du pénis pour mettre à la place le souhait d'un enfant et prend dans cette intention le père comme objet d'amour. Et nous savons qu'ainsi Freud peut répartir les deux sexes par le chiasme des complexes d'Œdipe et de castration.

Tandis que le complexe d'Œdipe du garçon périt par le complexe de castration, celui de la fille est rendu possible par son complexe de castration. Chez le garçon le complexe n'est pas seulement refoulé, il vole littéralement en éclats, précise Freud, sous le choc, de la menace de castration. Tandis que chez la fille il manque le motif, la castration a déjà produit son effet plus tôt, c'est pourquoi ce dernier échappe au destin qui lui est réservé chez le garçon, il peut être quitté lentement, être liquidé par refoulement, et déplacer ses effets loin dans ce qui est la vie psychique normale de la femme.

Alors que chez le garçon, donc, le surmoi est entièrement l'héritier de l'Œdipe, une transformation. Donc tout ce qui était le père de l'Œdipe est résorbé dans la métaphore, la substitution surmoïque.

Pour la fille, il dit : « on hésite à l'énoncer, mais on ne peut se déprendre de l'idée que ce qui est moralement normal devient autre pour la femme. Le surmoi ne devient jamais aussi impitoyable, aussi impersonnel, aussi indépendant de ses origines affectives. » Au fond si le surmoi, enfin si je puis dire, si Kant n'a pas été une femme, dans son idée vraiment d'un impersonnel totalement détaché de toute pathologie, c'est que la fille continue à aimer le père, qui reste là. Alors on voit le bon côté « aimer le père », les pères aiment leur fille, on se dit : voilà, Œdipe et Antigone, c'est un appui sûr, pas comme les garçons avec qui on se retrouve en permanence à, enfin, dans des histoires dans lesquelles il faut faire preuve d'un talent de négociation, complexe. Mais... hein ?

Jacques-Alain Miller :

Il faut leur faire la conversation.

Éric Laurent :

Il faut leur faire la conversation aux garçons, parce que plus question de s'en sortir autrement, par contre avec les filles, là, on sent un type d'inconditionnel, ça c'est le bon côté, enfin quand on est côté père (*rires*). L'autre côté, qui est moins bon côté, c'est qu'en effet le père, on l'aime, mais au fond c'est un homme comme les autres et c'est ça ce qui était passé un petit peu de côté dans la fascination pour Œdipe et Antigone et que Lacan a mis sous les yeux de tout le monde avec ses formules de la sexuation.

La conséquence de ce que Freud met en place, c'est qu'au fond le père n'existe plus. Ce qu'il aperçoit dans sa formule, à partir des années 25, Freud, c'est que le père, qui était encore là vers 1880, au fond, n'est plus là dans sa théorie. Côté féminin, on obtiendra jamais le surmoi détaché impersonnel, on cherchera toujours : il me dit ça, d'accord, mais qu'est-ce qu'il veut de moi exactement et au fond la question féminine, sera tout de suite d'aller voir,

enfin comme cette formule que l'avocat ??? avait mis en place dans sa pratique : ne me dites pas quelle est la loi, dites-moi qui est le juge. C'est un peu toujours ça pour la position féminine : d'accord il y a la loi, maintenant qui est le juge ? On voit comment on peut s'arranger avec lui.

Alors, c'est au fond ce que Freud reprend quand il note, dans le contexte du temps, « que des traits de caractère que la critique a depuis toujours reprochés à la femme, à savoir qu'elle fait montre d'un moindre sentiment de la justice que l'homme, d'une moindre inclination à se soumettre aux grandes nécessités de la vie, qu'elle se laisse plus souvent guider dans ses décisions par des sentiments soit tendres soit hostiles, trouveraient un fondement suffisant dans la modification de la formation du surmoi » et c'est au fond ce rappel à l'Autre, ??? sa place.

Alors Lacan, lorsqu'il lit ce texte, le fait soigneusement dans le *Séminaire IV*, lorsqu'il doit intervenir dans un contexte où depuis cette proposition de Freud, le débat entre psychanalystes sur les rapports de la phase préœdipienne, avec la mère, et de la phase post-œdipienne avec le père, ont fait ravage. Et pour s'y retrouver, parce que c'était devenu une Babel impossible, Lacan fait une opération triple. D'abord il ajoute à castration et frustration le terme de privation, qui est que d'abord, la perception d'un génitoire de la fille met en place la privation. Les sexes sont châtrés dans la subjectivité du sujet, par contre dans le réel ils sont privés. Dans le réel, à l'époque c'est un réel qui est en même temps réalité.

Deuxième opération, mettre comme agent de la castration le père imaginaire et le père réel, réserver le père symbolique pour le complexe d'Œdipe, mais faire entrer la mère dans les trois fonctions, père imaginaire, père réel, on trouve une façon de situer la mère comme agent de cette fonction de castration. Troisième opération sérier le phallus, dans les différents registres d'objets.

C'est ce qui va ordonner, permettre de définir cette issue du rapport de la femme au surmoi, et de sa position particulière. Freud poursuit sa mise en place dans le texte de 32 sur *La féminité*, et là le texte compagnon chez Lacan, me semble-t-il de façon exemplaire, est *Encore*, qui, pratiquement, commence sur la même entrée en matière que la conférence de Freud, c'est-à-dire la distinction entre caractère sexuel secondaire et identification primaire de la femme. Et nous les examinerons ensemble, peut-être pas aujourd'hui. Mais je peux vous donner l'argumentaire de ce qui sera la mise en tension des deux premiers chapitres d'*Encore* et du texte de Freud de 32 *Sur la féminité*.

Freud situait la jouissance féminine, son originalité, à partir d'une position pulsionnelle originelle, originale, celle du lien étrange qui est qu'à mesure que la société ou que l'Autre interdit à la femme la position active, dit-il, à mesure qu'il y a de l'interdit qui circule, de l'interdit paternel, la femme le sexualise, et son masochisme est une jouissance féminine qui finalement réussi à subvertir l'interdit. Mais c'est une position originale, que Freud ne peut énoncer qu'en ayant assuré sa théorie du malaise dans la civilisation, qui montre, comme Jacques-Alain Miller le faisait valoir, qui montre cette présence, d'une sorte de surmoïsation de la pulsion, chez la femme, le masochisme de la pulsion est son mode étrange de surmoïsation de la pulsion, qui en même temps l'articule à l'Autre et la sépare de l'Autre.

Là où Freud parle d'amour résiduel, Lacan voit le pas d'exception, et d'ailleurs ce fut une revendication des féministes des années 70, abolir l'interdit de l'inceste, sans doute pour mieux faire éclater le caractère banal du père. Le lien entre féminité et psychose, Lacan ne le met pas au niveau du déni de la castration, mais au niveau du destin de

l'Œdipe, après la rencontre avec le complexe de castration.

Là où Freud met l'accent sur l'amour du père, Lacan enquête sur l'incroyance en la jouissance produite par l'amour du père, conséquence clinique, gravité de l'hystérie et distinction à faire entre l'amour du père qui structure l'hystérie, et cependant qui laisse le sujet dans l'incroyance, sur la jouissance hors garantie.

Plus profondément, alors que les textes de Freud de 25 et 32 sont lus dans la perspective d'une instauration radicale de cet amour du père, et que l'on voit secondaire le déplacement d'objet, qui, d'abord, marque l'empire de la mère, puis le déplacement au père, on sous-estime que la nouveauté des textes de Freud et spécialement du texte de 32 sur celui de 25, c'est que Freud ce qu'il y ajoute, est un long développement sur la haine, sur le fait que le lien envers, avec la mère se termine sur la haine. Et au fond c'est par là qu'elle peut être, elle, cette haine un puissant instrument de ségrégation. C'est dans cette perspective donc que je relirai ce texte de Freud, en m'appuyant sur la page 84, dans *Encore*, où Lacan marque l'apport de la psychanalyse par le terme de *hainamoration*. « Relief qu'a su introduire la psychanalyse pour y situer la zone de son expérience ». Il ajoutait, « c'était de sa part un témoignage de bonne volonté, si seulement elle avait su l'appeler d'un autre terme, que celui bâtard d'ambivalence, peut-être aurait-elle mieux réussi à réveiller le contexte de l'époque où elle s'insère ». Le contexte de l'époque où elle s'insère c'est celui que nous développerons. Cet Autre qui n'existe pas, et justement qui fait que les jouissances se juxtaposent, se mélangent et en même temps se ségrèguent. Et là, il faut s'orienter comme boussole, sur le fait que l'amour du père n'est pas le recours qui permettrait de s'y orienter. C'est là, à mon avis ce que, page 84 dans *Encore*, nous fait entendre Lacan et c'est donc dans cette perspective que nous lirons son texte de 32 sur la féminité.

(Fin du cours)

L'Autre qui n'existe pas et ses Comités d'éthique

Éric Laurent et Jacques-Alain Miller

Cinquième séance de séminaire

(mercredi 18 décembre 1996)

Jacques-Alain Miller :

Il est prévu, pour cette cinquième réunion de ce séminaire qu'Éric Laurent poursuive ce qu'il avait entamé la dernière fois à propos d'un ??? chez Freud, mais avant de lui céder la parole comme prévu, nous avons convenu que je dirais un mot d'un événement d'actualité que j'avais annoncé la dernière fois, la conversation présidentielle, dont j'avais fait un test pour certaines des propositions énoncées au cours des premières séances de ce séminaire.

J'en ai d'abord retiré le sentiment que nous avions bien choisi notre moment pour faire ce séminaire, sur le thème de *l'Autre qui n'existe pas*, juste à temps, à vrai dire, pour n'être pas trop en retard. Il nous a en effet, me semble-t-il, été donné, de voir et d'entendre un comité d'éthique à la française, qui ne faisait que trop voir que l'Autre n'existe pas. Mais enfin c'était trop parce que ça faisait non seulement voir que l'Autre n'existe pas mais ça dissipait jusqu'au leurre du sujet-supposé-savoir, alors que le sujet-supposé-savoir c'est déjà une forme atténuée du grand Autre, c'est déjà une réduction sémantique du grand Autre, que le sujet-supposé-savoir.

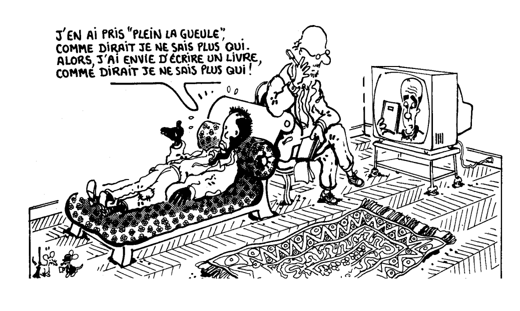
Non seulement le représentant majeur de l'État décrivait ses compatriotes, ses ouailles, ses administrés comme égarés, effrayés, crispés, non seulement il ne semblait pas leur donner une boussole, mais encore, m'a-t-il semblé, il s'affichait comme aussi déboussolé qu'eux mêmes, et les propos tenus mériteraient, peut-être, d'être caractérisés comme relevant, de ce que l'on appelle en bon français, la rouspétance. La rouspétance du pouvoir. Et c'est vrai que c'est une donnée, pour être si publique, assez nouvelle.

La rouspétance, c'est un terme d'argot bien sûr, qui est attesté depuis les débuts de la IIIème République. Ça désigne une protestation contre l'injustice, mais non pas faite dans des formes légales, sublimées, mais tout de même sous la forme d'une sorte de bavardage hargneux, comportant une dimension de stagnation. Le rouspéteur, ça n'est pas le révolté. La rouspétance comporte une dimension de stagnation, disons d'impuissance à résister à une force supérieure qui s'impose.

Alors ici, curieusement, c'était le pouvoir lui-même, par la voix de son représentant le plus autorisé, qui rouspétait. Surprise ! c'était un spectacle, enfin à mon gré, fort original, décapant, saisissant, et qui mettait, me semble-t-il, en évidence, le fait de l'impuissance du pouvoir, disons précisément l'impuissance du pouvoir politique, une sorte de discours du maître réduit au bavardage. Alors ce n'est pas d'aujourd'hui que cela est vrai. Mais il y avait quand même un effet de vérité à le voir, en quelque sorte, s'avouer en clair. Parce que l'impuissance du pouvoir peut être masquée par une rhétorique de la compétence, de la volonté, et ici, malgré quelques tentatives dans ce sens, c'était en quelque sorte mis à nu, l'impuissance du pouvoir était mise à nue.

Alors les tartuffes ont poussé un seul cri, *cachez ce sein que je ne saurais voir !* On a fait grief à leur auteur d'avoir laissé voir ce que d'habitude on dissimule. *Cachez au peuple, voyons, que l'Autre n'existe pas*, que le pouvoir ne peut rien. Cette conversation est au contraire un signe des temps, c'est comme ça que j'ai écouté la chose. Un signe des temps, me semble-t-il, que les représentants du pouvoir, dans la forme contemporaine du malaise dans la civilisation, sont amenés à s'afficher comme des sujets divisés, et si on le formule ainsi, on s'aperçoit que l'on a déjà dit ça, sous d'autres formes, avec le prédécesseur de l'actuel titulaire de la charge, le prédécesseur qui passionnait les foules par la monstration de son âme, et tout le monde de se demander *cette âme est-elle noire ?* ou *cette âme est-elle blanche ?*

Et ce qui confirme, me semble-t-il, que c'est là une tendance lourde, que les représentants du pouvoir s'affichent comme des sujets divisés - ça n'était vraiment pas du tout le cas à l'époque de Freud - c'est la toute récente publication, que je n'ai pas eu le temps de lire, mais dont j'ai vu des extraits, dans la presse, d'une confession pathétique, par le Premier ministre, numéro deux. Cette publication que j'ai trouvé illustrée, me semble-t-il, avec une grande justesse, hier soir, à la première page d'un grand quotidien, par la représentation d'une séance analytique (*rires*). [1]



Le pouvoir s'exhibe désormais comme sujet divisé, et non plus sous les espèces d'un grand Autre consistant. Après tout ça confirme l'exactitude du mathème que Lacan avait forgé une fois pour le discours du capitalisme. En effet, dans ce mathème il écrivait à la place du signifiant maître S barré. Et au fond quand S barré se découvre à la tête de l'État, surtout d'un État comme le notre, qui occupe beaucoup de place dans ce pays, c'est même un fondement de la nation, et ça depuis les quatre rois qui ont fait la France, ça ne date pas de la Troisième République. Quand $\not{S}$ se découvre à la tête de l'État, c'est troublant, c'est scandaleux même, et ça invite à jeter là-dessus le manteau de Noé. Il y a donc eu aussitôt d'autres candidats à cette fonction, d'anciens présidents, des présidents rêvés qui se sont précipités pour dire « c'est pas comme ça qu'on parle aux gens ». Et pour nous, c'est précieux, ne serait-ce que parce que cela valide, à nos yeux du moins, les catégories dont nous pouvons faire usage pour saisir la réalité sociale à partir de notre expérience à nous.

J'ajouterais pour finir, cette petite observation, que le diagnostic de conservatisme porté sur les Français confirme les propos d'il y a quinze jours en ce lieu. À savoir que désormais c'est l'exigence capitaliste qui s'affiche comme révolutionnaire et d'ailleurs qui provoque en retour une singulière confluence des héritiers de la révolution prolétarienne, comme des héritiers de la contre-révolution, dans la dénonciation du libre-échange.

Prenons cette petite notation comme l'indication de ce que notre abord ici, en tout cas, nous permet d'essayer une lecture des phénomènes contemporains.

Éric Laurent :

Pour en arriver à une vignette, un point sur la définition contemporaine

[1] *Le Monde* daté du 18/12/96, paru le 17 au soir, dessin de Plantu.

de la relation entre les hommes et les femmes, je repartirai de la lecture des *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, de Freud, la 32eme, qui date aussi de 1932, et qui est donc consacrée à la féminité, et je la relis à partir de l'indication donnée par Lacan dans *Encore*, page 84, de ce que la psychanalyse a apporté un savoir nouveau sur une passion. Pourtant sur les passions, beaucoup a été dit, par les penseurs rationalistes. La psychanalyse en a ajouté une, l'*hainamoration*, ruinant l'espoir de la mise au point chrétienne du commandement de l'amour du prochain, du moins, si on la prend vraiment au sérieux cette passion que la psychanalyse met au jour « pas d'amour sans haine ». Qu'est-ce que cela veut dire exactement et quelles sont les conséquences sur le lien social ?

Il faut, pour situer cette passion de l'hainamoration, suivre le décours du complexe d'Œdipe et de la rencontre entre le complexe d'Œdipe et le complexe de castration, chez l'homme et chez la femme, spécialement chez la femme.

Parce qu'il y a chez elle, à suivre Freud, un reste particulier, double, aux opérations de métaphores en jeu dans l'Œdipe. C'est pour Freud donc une nouveauté grande, il l'apprend au monde en 1932, dans ce livre qui est essentiellement centré là-dessus. Ce petit livre des *Nouvelles conférences* est un livre de commande. Les éditions de psychanalyse de Vienne étaient au bord de la ruine, dans une situation épouvantable, dans la Vienne de 30, et on a demandé à Freud, la seule chose qui pouvait les sauver de là, c'est-à-dire d'écrire un petit livre, qui, lui, se vendrait bien. Et donc la commande était un petit livre grand public, et Freud répond parfaitement à la commande : sur trois points il explique ce qu'est devenu pour lui le rêve, ce qu'est devenu l'angoisse, ce qu'est devenu la féminité. Et il donne une version *d'Inhibitio*n, *symptôme et angoisse* accessible à tous, une version sur le rêve qui permet de reprendre l'interprétation après la mise au point de la pulsion de mort, et le tournant de résistance à l'interprétation et la féminité.

Et l'essentiel de ce qu'il apporte, et qui est distinct de ce qu'il amenait en 25, c'est cette découverte : « nous savions, dit-il, naturellement, qu'il y avait eu un stade antérieur à l'Œdipe, d'attachement maternel, mais nous ne savions pas qu'il pouvait être si riche de contenus, persister si longtemps, laisser tant d'occasions à des fixations et à des dispositions. Presque tout ce que nous trouvons plus tard dans la relation au père, était déjà présent auparavant et a été par la suite transféré sur le père. Bref nous avons acquis la conviction qu'on ne peut comprendre la femme si on ne prend pas en considération cette phase de l'attachement préoedipien à la mère ».

Et il donne tout de suite des références, ces trouvailles de détails qui valent les enquêtes, il donne le fait que les scènes de séduction, qui pourtant d'évidence devraient être attribuées au père, et bien on retrouve, dans la préhistoire préœdipienne des petites filles, le fantasme de séduction attribuée à la mère. Et il faut bien dire que cliniquement, il est très frappant, en effet, de rencontrer chez des sujets depuis longtemps en analyse, qui ont éprouvé le chemin qui les a fait traverser l'Œdipe et la castration, retrouver la persistance, comme cauchemar, d'une scène de séduction, où pour la petite fille, ce qui est en face d'elle, c'est la mère, le sexe féminin, la mère marquée de la féminité, comme quelque chose d'un mode de l'horreur, menaçant de l'absorption, un mode de l'horreur toujours présent.

Alors, Freud situe dans la phase préœdipienne la première difficulté. Tout ce qui va être à la mère devra être reporté sur le père,

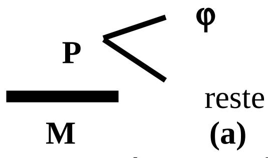
$$\frac{P}{M}$$

mais il n'y a pas simplement changement d'objet, « cet éloignement par rapport à la mère, dit-il, se produit sous le signe de l'hostilité, l'attachement à la mère se termine en haine. Une telle haine peut devenir très frappante, persister toute la vie, elle peut être bien sûr dans quelques cas soigneusement surcompensée, mais elle est toujours présente ».

Donc l'opération de substitution se fait avec un reste et qui est cette passion qui montre après tout, litige

$$\frac{P}{M} \qquad \begin{matrix}\textbf{reste}\\ \textbf{(a)}\end{matrix}$$

le rêve de cette passion, mauvaise, notons-le, bien sûr, à la place d'une chose qui ne se résorbe pas. Ça, c'est avant la mise en jeu du complexe de castration qui va être l'opérateur, où, à part ce reste, vont rester dans l'opération les équivalences phalliques qui, elles, vont favoriser au contraire, l'opération.



Tout ce qui était attendu de la mère est attendu du père, à partir du moment où la petite fille situe son envie de pénis. L'envie de pénis, la mise en place du phallus, va permettre d'entrer dans l'Œdipe au prix d'une équivalence supplémentaire.

Mais d'abord arrive le complexe de castration, et là, Freud dit « trois voies sont possibles ». La première : la petite fille se laisse gâter la jouissance de sa sexualité phallique par l'influence de l'envie de pénis. Et donc elle rejette son amour pour la mère - et le terme qui est utilisé par Freud est bien le rejet - et refoule sa sexualité propre. On a un type de quasi mortification, c'est un quasi phi zéro (φ_0), si l'on prend cette citation au sens élargi qu'avait donné Jacques-Alain Miller dans son étude sur le Gide de Lacan, à ce point on pourrait dire que l'inhibition de la femme, lorsqu'elle rejette son amour pour la mère et refoule sa sexualité, donne cet aspect d'inhibition particulière qui est, à l'horizon, la position de la vierge, de la vierge sage, trop sage, qui est une solution.

La troisième solution, parce que Freud passe à la troisième, c'est, si cela ne va pas jusqu'à l'inhibition complète, la mise en place d'une minoration, d'une passivation de l'activité masturbatoire clitoridienne, qui permet, du fait que la fille éprouve un manque, à ce moment là, au lieu de l'envie de pénis, il y a un désir de pénis qu'elle attend maintenant du père et Freud note bien que la position féminine n'est vraiment en place que s'il y a l'équivalence phallus/enfant. Et il note là encore un reste, ça n'est possible que s'il y a l'équivalence phallus/enfant (phallus ≡ enfant), mais le reste, dit-il, peut-être devrions-nous reconnaître ce désir du pénis comme un désir féminin par excellence.

Il me semble que ce désir féminin par excellence, c'est ce point laissé chez Freud comme pierre d'attente, que le docteur Lacan a repris en notant la position subjective féminine, non pas dans son essence, mais dans la barre qui marque La Femme, ça la met dans un rapport spécial avec grand phi (Φ). Alors le grand phi

1 φ_0

3 $(-\varphi)$ $\varphi \equiv$ **enfant**

2 **L̸a** ⟶ ϕ

là n'est pas le petit, nous aurons l'occasion de le reprendre plus avant, mais je le marque dès maintenant comme une pierre d'attente dans les

développements. Mais il y a là une reprise de cette excellence pour Freud de la position féminine.

Après donc, s'il y a cette équivalence qui se produit, la petite fille est entrée dans l'Œdipe et c'est là donc la particularité que Freud avait en 25 fait connaître, mais que donc en 32, il a accentuée, alors que chez le garçon le complexe de castration détruit cette phase, détruit l'Œdipe, chez la petite fille et bien, la petite fille reste en lui, pendant une période d'une longueur indéterminée, elle ne la modifie que tard et alors imparfaitement et la formation du surmoi souffre de ces circonstances. C'est ce que nous avons vu la dernière fois, la formation du surmoi souffre de ceci, qui n'arrive jamais, le surmoi n'arrive jamais à être vraiment impersonnel, qu'il reste un attachement, le père reste marqué d'un attachement tendre qui fait sûrement boussole, mais cet attachement tendre qui fait qu'au fond, c'est toujours plus au juge qu'à la loi que s'adresse la croyance féminine.

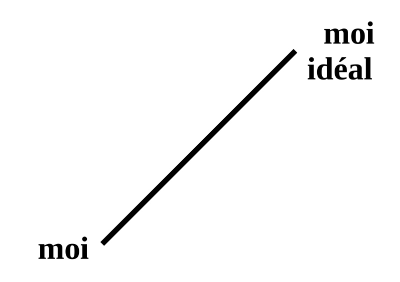
$$\frac{\textbf{Surmoi}}{\textbf{P}}$$

[2]

Le surmoi donc, féminin, souffre de cette double opération, du reste de la première, marqué par une passion, la haine, et du reste de la deuxième, marqué par l'autre versant de cette passion, l'amour. L'amour du père dans un cas, la haine de la mère de l'autre et qui reste comme cette passion étrange, qui se mélange, le docteur Lacan parle de la mise au jour de *l'hainamoration*. Par la psychanalyse, Freud reconstruit la vie amoureuse et son déploiement : du côté masculin l'alternative mère/putain, cette vulnérabilité masculine, avoir du mal à désirer la femme qu'il respecte, à franchir le caractère intimidant de la femme convenable, ce qui laisse toujours l'homme dans une position délicate. Et bien donc Freud prend ces deux restes, d'amour et de haine, et reconstruit avec ça le décours de la vie amoureuse et de la vie pulsionnelle autour des différents choix d'objets. C'est en somme la mise en place de la logique de cette vie amoureuse, ou de la comédie du mariage, vue par Freud.

Donc, comment étant données ces opérations, la petite fille trouve-t-elle son chemin vers l'homme ? C'est une forme particulière d'enquête sur le fonctionnement du surmoi, du surmoi féminin, du rapport à l'Autre, les lois du mariage sont après tout une des formes éminentes de la structuration des lois dans l'Autre, les lois de l'hospitalité.

Après tout c'est récent dans l'histoire qu'elles jouent librement - normalement dans les systèmes de parenté, les assignations sont strictes et à demeure, il faut les sociétés modernes, il faut les Droits de l'Homme pour qu'apparaissent en effet ces choix libres à grande échelle. Donc Freud constate que là où la chose se produit librement la fille choisit son mari conformément à l'idéal de l'homme que la petite fille aurait souhaité devenir, donc elle le choisit là, avant la mise en jeu du complexe de castration, c'est un moi idéal, voilà ce qui paraît à Freud l'ajointement. C'est de l'ordre... sur l'axe Moi/Moi idéal, sur l'axe imaginaire : c'est ce qui peut fixer le rapport.



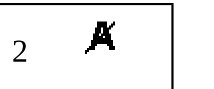
[2] Cette numérotation correspond à 1 : surmoi sur p, 2 grand A barré, 3 le mariage de structure.

Si par contre la petite fille en est restée à l'attachement au père, elle le choisira d'après le père, mais c'est autre chose. Ça c'est le choix narcissique d'objet, et après tout lorsque Freud dit c'est ça, lorsque ça joue à plein, le naturel, voilà ce qu'on trouve, le choix narcissique d'objet, il faut bien dire que la situation dans laquelle nous sommes, disons-le, l'état du monde, en effet montre qu'il y a une tendance forte à ce choix narcissique d'objet, d'où l'importance des personnalités narcissiques, des choix narcissiques, du fait que l'on ne rencontre plus que des gens narcissiques, etc., etc., qui, il faut bien le dire, touche en un sens à la platitude, qu'il s'agit de l'accent mit sur le narcissisme qu'il faut restaurer...

Jacques-Alain Miller :

Et qui est l'autre face de *l'Autre n'existe pas*, la promotion dans la psychanalyse du narcissisme...

Éric Laurent : Voilà ! la vraie,



[3]

pour que ça ne soit pas la platitude il faut lui donner sa vraie place, c'est-à-dire ressituer ça non pas à partir de l'imaginaire mais de la structure en effet de l'Autre qui n'existe pas où à partir de là on voit en effet l'accent mis et cette contamination de la psychanalyse elle-même par ce narcissisme.

Jacques-Alain Miller :

Simplement, on peut le redire, si l'Autre n'existe pas, moi j'existe, moi, j'existe et les doubles.

Éric Laurent :

Et de façon grandiose... (*rires*).

Alors là par contre, du point de vue symbolique, la petite fille choisit donc d'après le type paternel et Freud dit « étant donné que lors de l'orientation de la mère vers le père, l'hostilité, la haine, est restée attachée à la mère », un tel choix devrait assurer un mariage heureux, n'est-ce pas, une fois que vous avez cette première substitution, puis la deuxième, mais qui ne touche pas, semble-t-il, le père, donc à choisir le père, ça devrait marcher, « mais très souvent une issue intervient qui menace de façon générale une telle liquidation du conflit d'ambivalence. Le mari qui avait d'abord hérité du père reçoit aussi avec le temps l'héritage de la mère, *c'est là que tout tourne mal,* c'est ainsi qu'il peut facilement arriver que la deuxième moitié de la vie d'une femme soit remplie par le combat contre son mari, comme la première, plus courte, l'a été par la révolte contre sa mère. *Bon. Et d'où la solution, la troisième, et c'est là où il va y avoir une solution,* après que la réaction a été vécue jusqu'au bout, un deuxième mariage peut aisément prendre une tournure bien plus satisfaisante ». (*Rires*)

Donc, c'est là où Freud fait fonctionner l'opérette viennoise, décisive à l'époque, le fait que Freud est quand même de la génération qui a vu fonctionner les remariages, qui est un mode spécial du rapport à l'Autre, qui n'était absolument pas le cas, si l'on veut, entre 1830 et 1850. Le roman *Delphine* de Madame de Staël, prenons ça puisqu'il y en a une réédition récente, ça n'est pas du tout la comédie du remariage, ou *Adolphe* de Benjamin Constant, on voit les difficultés qu'il y a. Par contre ce que Freud voit, c'est le remariage et c'est pour ça que dans les indications de mariages que Freud a effectuées, on le lui reproche, puisque maintenant nous connaissons, il y a des livres récent qui ont été écrits sur les patients de Freud et nous connaissons mieux, dans des biographies, dans des éléments de correspondance qui sont arrivés.

Nous savons par exemple, par rapport à Ruth Mac Brunschwig et le

[3] Cette numérotation correspond à 1 : surmoi sur p, 2 grand A barré, 3 le mariage de structure.

couple des Mac Brunschwig, qui était un couple difficile, madame Mac Brunschwig avait beaucoup de qualités mais n'était sûrement pas facile à vivre, monsieur Mac Brunschwig avait lui-même son caractère, et donc Freud a commencé par les prendre tous les deux en analyse. Au bout d'un moment il a conseillé à monsieur Mac Brunschwig d'épouser Ruth Mac Brunschwig, il l'a épousé, le mariage a tenu deux ans, après il lui a demandé de divorcer, Freud a dit « tout à fait d'accord », deux ans après les Mac Brunschwig ont voulu se remarier, Freud a dit « absolument » (*rires*), et donc d'habitude on interprète ces indications de mariage freudiennes comme une sorte d'inconsistance et surtout le fait que Freud était simplement pour le mariage des gens. Mais non, là par exemple il était aussi bien pour le divorce, mais si on admet que justement Freud élaborait sa théorie de la solution par le deuxième mariage (*rires*), ça peut être le deuxième sur les mêmes personnes, parce que d'après la structure,

3 Le mariage de structure [4]

la structure du phénomène, en effet, il suffit d'attendre le bon moment, le kaïros, ce que Freud dit « vécu jusqu'au bout, un deuxième mariage peut aisément prendre une tournure bien plus satisfaisante » et bien jusqu'au bout, on doit faire ronger son os en effet, aux personnes, et ensuite il y a un moment où il est possible, le remariage est possible et en effet je crois que loin d'être une inconsistance de la position de Freud, c'est au contraire une application de sa théorie au contraire, de l'intuition qui est qu'il faut changer complètement les personnes.

Alors néanmoins ce qui oriente l'horizon freudien - la façon dont chez Freud ça se formule qu'il n'y a pas de rapport sexuel - c'est la phrase par lequel il conclut, disons sa comédie du mariage : c'est que la seule relation vraiment dénuée d'ambivalence, c'est la relation de la mère et de son fils. Mais la conception qu'en retire Freud c'est qu'il dit « au fond la vie amoureuse chez l'homme fait apparaître un curieux déphasage de la vie amoureuse de l'homme et de la femme » et que l'homme au fond voit à la génération d'après son fils obtenir ce que lui a cherché. Et il conclut au fond « il n'y a pas de rapport sexuel, s'il y en avait un, ce serait celui de la mère et de l'enfant, et cela n'est pas », et c'est une façon par laquelle s'approche cet inexistence du rapport sexuel chez Freud bien qu'il considère qu'il y a des solutions, dont cette solution, à un moment donné, du remariage.

Alors cette existence donc des passions, cette existence des passions chez la femme qui fait qu'il n'y a pas l'effet de dépersonnalisation propre à la sexualité masculine, qui fait que la sexualité masculine peut être tellement dépassionnée qu'au fond l'homme peut spécialement ne plus du tout s'intéresser à ça au bout d'un certain temps. Et c'est une des choses qui est frappante, des dames me faisaient remarquer qu'il est très difficile de trouver des hommes, après un certain âge, qui s'intéressent encore à ces questions, que plus ça se développe, plus la pente masculine du retrait peut à l'occasion les mettre dans une position de mortification.

Freud donc, après avoir parcouru la vie amoureuse féminine, conclut qu'au fond les femmes, par l'intérêt qu'elles maintiennent - ceci à un revers, « c'est que leurs intérêts sociaux, dit-il, sont plus faibles et leur capacité de sublimation pulsionnelle moindre que celle des hommes. Et que cela découle vraisemblablement du caractère asocial propre à toutes les relations sexuelles. » Cette phrase est énigmatique, le caractère asocial

[4] Cette numérotation correspond à 1 : surmoi sur p, 2 grand A barré, 3 le mariage de structure.

propre à toutes les relations sexuelles, comme si au fond c'était la femme qui était garante des relations sexuelles, et d'ailleurs c'est un point que le docteur Lacan reprend dans ses « Propos sur la sexualité féminine », quand il oppose les tenants du désir et les appelants du sexe. Les femmes, en effet, occupent la place de ce qui... pas du deuxième sexe, mais du sexe... garantes des relations sexuelles.

Ce qui fait que la relation féminine, qui est présentée comme moins sensible à l'idéal que les hommes, au fond les femmes sont plus sensibles à l'Autre qui n'existe pas, au signifiant de l'Autre qui n'existe pas ; leurs intérêts sociaux plus faibles sont plus faibles en tant qu'il s'agit de l'idéal, elles ont moins de relations à l'idéal que l'homme, mais ce que le docteur Lacan a ravivé c'est que, par rapport à l'idéal sûrement, mais elles, elles ont un rapport très particulier, au signifiant de l'Autre qui n'est pas, qui est un mode d'inscription dans l'Autre, de ce qui reste lorsqu'il n'y a pas l'idéal, qui les rend peut-être plus sensibles à l'état actuel de l'Autre.

Et au fond lorsque nous parlons de la féminisation du monde, il ne faut sans doute pas seulement en parler en quantité, de quantité de femmes qui ont maintenant accès à toutes les professions qui auparavant étaient réservées aux hommes, mais au delà de ça, pas seulement non plus dans les vertus féminines qui sont proposées par certains secteurs soit féministes soit des intellectuelles de la politique, insistant sur le fait que après tout la politique, l'Autre du pouvoir, a besoin, dans l'état dans lequel il est, de davantage de talent de négociateur, que de brutalité, davantage de monstration du talent de comment faire avec l'impuissance, que de monstration d'autorité auquel personne ne croit plus et que les femmes sont spécialement bien placées, puisque elles, qui ont toujours eu à négocier avec les enfants en permanence sans pouvoir faire preuve d'autorité - on réussit toujours à les persuader, on le sait, sans avoir besoin de passer par là - c'est la féminisation douce, la vertu féminine. La vertu féminine veut nous faire oublier les dames de fer.

Jacques-Alain Miller :

Puisque nous sommes dans l'actualité, n'oublions pas la nomination comme Secrétaire d'État aux États-Unis d'une dame dont tout le monde dit que ça sera le seul homme d'une équipe de politique étrangère, du président américain. Voilà une figure qui satisfait profondément les mouvements féministe qui se sont activés auprès des hautes sphères, auprès du Président lui-même pour obtenir une sorte de reconnaissance du vote féminin, qui a été très largement favorable à sa réélection, à la réélection d'un Président démocrate, donc elles sont satisfaites de ça alors que c'est sans doute la personnalité la plus dure, la plus orientée d'ailleurs dans le sens de la droite américaine, de cette équipe. Prenons ça comme un exemple, il y a quand même un rapport féminin à l'autorité, qui n'est pas seulement la négociation...

Eric Laurent :

Et justement disons les vertus de la négociation, donc lorsqu'on nous dit ça, peut être que la véritable féminisation du monde c'est qu'en effet, ce sont les dames qui sont plus à l'aise, contrairement à ce que pensait Freud, étant donnée la structure de l'Autre de son temps, qui sont plus à l'aise avec l'état actuel de l'Autre qui n'existe pas, que ça soit sur le versant de savoir envelopper ça dans la douceur ou de savoir manier au contraire l'orientation au moment où tout le monde est très perdu.

Jacques-Alain Miller :

C'est ce que comporte qu'elles soient plus à l'aise dans ce malaise, c'est ce que comporte de caractériser l'époque comme le nouveau règne du

pas-tout. Dans l'époque du pas-tout, il est logique, en suivant simplement à l'aveugle les mathèmes de Lacan, il est logique en effet qu'on prenne en compte le phénomène dit de féminisation.

Eric Laurent :

C'est la même façon de dire tout le monde est maintenant thatchérien, puisque ça été dit en Angleterre, donc les Anglais disaient tout le monde est maintenant tatchérien aussi bien les tories que les whigs et c'est une façon d'apercevoir ce type de figure...

Jacques-Alain Miller :

Ça veut dire que l'Autre n'existe pas peut prendre la forme : si l'Autre n'existe pas alors pourquoi pas moi, à la place de l'Autre qui n'existe pas, d'où le phénomène dame de fer.

Eric Laurent :

Alors l'autre point que Freud note est qu'au fond les femmes sont moins propices au lien social car garantes des relations sexuelles, et bien, ou garante du sexe, justement à suivre la structure que Jacques-Alain Miller déployait, l'Autre n'existe pas et donc montée du petit a au zénith, ou la domination du petit a, barre sur I, là encore, en effet, ce que Freud voyait, qu'il n'y a pas le goût féminin pour l'idéal, le goût féminin pour l'idéal donc est moindre, et qu'il en voyait en tant que gardienne du sexe, oui. Cela s'opposait, malgré la frigidité qu'il voyait très bien par ailleurs, comme un problème, étonnant du côté du sexe féminin, c'est, on peut dire que ce que Freud attribuait aux femmes est maintenant démocratisé avec le droit à chacun de jouir, chacun se retrouve comme les femmes, devant les exigences de la civilisation, à maintenir le droit et la valeur de la relation sexuelle transformée en mode de jouir.

Alors ça n'est plus le jouir darwinien, l'espèce, c'est celui de chacun qui est ouvert comme un droit. Et ce droit au bonheur a été interrogé par un auteur dans la transformation qu'ont eues une catégorie d'œuvres de fiction, qui pour lui ont été témoin de cette mise au jour de la recherche du bonheur et de la façon dont elles transformaient la comédie du mariage, et cet auteur, c'est quelqu'un qui s'appelle Cavell, Stanley Cavell, qui est venu faire des conférences à Paris récemment, et qui a écrit un livre, je trouve le meilleur qu'il ait écrit, qui s'appelle *A la recherche du bonheur, Hollywood et la comédie du remariage*.

C'est un livre de critique de cinéma qui considère un certain nombre de films, qui dans l'histoire sont entre 1934 et 1949, c'est très précis et, pour tous ceux qui connaissent un peu l'histoire du cinéma, disons qu'il y a deux grands films qu'il saisit *Bringing up baby*, d'une part, je vous donne la suite, *L'impossible monsieur bébé,* de Howard Hawks, *It happened one night,* de Franck Capra, en français c'est traduit *New-York, Miami*, enfin on se demande pourquoi ? *(rires)*, c'est très important n'est-ce pas, hier, Steven Spielberg a racheté l'Oscar qu'avait eu Gable pour *It happened one night,* il l'a racheté à un prix qui dépassait toutes les sommes jamais vu pour le rachat d'un Oscar, il est certain que le fait que c'est le film qui a concentré le plus d'analyses critiques dans l'histoire du cinéma américain et de ses comédies, n'est pas un hasard, Spielberg est un type cultivé.

Ensuite il y a *La dame du Vendredi, His girl friday*, de Howard Hawks, et enfin *Madame porte la culotte,* en français - c'est très mal traduit - ça s'appelle *Adam's Rib,* en anglais, *La côte d'Adam* (*rires*). Si vous n'avez pas vu ces films, précipitez-vous pour les voir, vous y apprendrez beaucoup. Je ne reprendrais que *Adam's Rib*, je crois que c'est celui que vous avez le plus de chance de connaître, en général quand on ne connaît pas les autres, on connaît celui-là et puis *L'impossible monsieur bébé*.

Alors je prends *Adam's Rib*, parce que c'est donc un couple, Spencer Tracy qui fait l'homme, Katherine Hepburn qui fait la femme (*rires*), il faut préciser parce que... et qui essaye de construire justement le mariage comme une conversation. C'est un film qui se déplace dans une réalité où le divorce est une réalité, est une possibilité parfaitement admise, option moralement et religieusement acceptable et c'est, bien qu'il n'y ait pas divorce et remariage, l'auteur l'inclut dans sa catégorie car le divorce est présenté comme possibilité dès le début.

Le début est magnifiquement filmé, la caméra est immobile, vous avez la chambre et ils se parlent, chacun est dans son dressing-room, à droite et à gauche, hors champ, et ils se parlent d'un bout à l'autre. On ne les voit pas, mais la caméra est là, et donc cette sorte d'intimité est d'autant plus présente qu'elle est vide et ils se parlent ainsi. Et si le divorce menace c'est parce qu'une goutte a fait déborder le vase, elle lui avait demandé de ne pas... il y avait une clause au fond secrète du mariage qui est touchée, qui est, en public, il ne touche pas au féminisme.

Or il attaque, en tant que *prosecuter*, ce n'est pas tout à fait le procureur français, il doit attaquer et obtenir le châtiment d'une femme qui vient de tuer son mari et moyennant quoi sa femme prend la défense de la femme. Et donc on a une structure qui est en abîme dans laquelle le mariage de Tracy/Hepburn est porté sur une cour de justice, à travers l'examen d'un autre mariage, qui a tourné mal puisque la dame a fini par trucider le monsieur, mais c'est le mariage comme tel qui est amené en discussion dans une cour de justice. Et Cavell fait valoir à quel point c'est justement dans cette mise en abîme, ce qui est très sensible, c'est que l'on trouve le lien du mariage avec le lien social démocratique comme tel, le contrat. Et que Tracy dit tout de suite « qu'est-ce que le mariage ? c'est un contrat ».

Et à partir de là tout le jeu du film même est qu'Hepburn est amenée à s'adresser à la fois à son mari dans le particulier, et au tribunal pour défendre les droits de la femme à l'audience, au public, adressant comme telle l'organisation de la revendication féminine d'être traitée comme un être civilisé.

La structure de redoublement est soulignée par le génie de Cukor, qui au milieu du film installe une petite scène où Hepburn et Tracy font voir à leurs amis un petit film d'amateur installant une scène de film dans le film qui souligne parfaitement la structure ainsi développée de la mise en abîme et qui structure à l'égal de la scène du théâtre dans la pièce *Hamlet*, qui structure le divorce dans le divorce, le meurtre dans le meurtre, et ainsi une mise en abîme de la vérité.

La règle de la comédie de remariage, note Cavell, c'est que l'homme doit supporter la mise à nu du ridicule de la position masculine et dans le genre du remariage il faut toujours qu'il subisse une certaine humiliation, par exemple les pneus crevés de Clark Gable dans *It happened one night*, le déshabillé féminin que doit enfiler Gary Grant dans *L'impossible monsieur bébé*, et ici Tracy qui est l'homme solide, etc., dès le milieu du film commence à avoir des vertiges, ne tient plus debout et un certain nombre de...

Jacques-Alain Miller : il s'hystérise

Éric Laurent : il s'hystérise, ce que lui appelle la preuve d'humiliation c'est au fond une certain hystérisation qui lui permet de rejoindre, c'est très juste... (*s'adressant à Jacques-Alain Miller*) le mot, qui lui permet de rejoindre la position féminine. Et il note que c'est cette capacité une fois démontrée, qu'il peut le faire, qui lui redonne l'autorité requise, qui va de nouveau permettre que sa femme

supporte ensuite la leçon qu'il va lui faire, comme il dit, ça va permettre à sa femme de supporter qu'il soit son instructeur dans le remariage possible, puisqu'à la fin du film, de *Adam's Rib*, il y a ce cours que fait Tracy, où le couple s'éloigne de nous, et Tracy crie vive la différence !

Alors cette mise en abîme, Cavell montre que c'est probablement dans le remariage un point ultime puisque au lieu d'être un second mariage, c'est un mariage qui tourne tout entier autour de la possibilité du second, mais qui, au lieu de l'effectuer, met cette possibilité même en abîme permanent, c'est-à-dire installe là non pas le remariage comme solution effectuable, mais surtout signale qu'à partir de là, il n'y a plus que la mise en abîme dans la discussion permanente de la conversation sur ce que peut être le mariage, et que de l'effectuation qui se passe dans les autres comédies du remariage, on arrive à, si l'on veut, cette mise en abîme. Et bien je trouve que cet *Adam's Rib*, c'est la structure du mariage moderne, et si le genre s'est arrêté après 49, c'est qu'en effet la solution parfaite est trouvée.

Il n'y a plus, si l'Autre n'existe pas il n'y a plus que la conversation sur le mariage et qu'il s'effectue ou ne s'effectue pas est au fond secondaire ; et là les formes les plus ouvertes du concubinage, notoire, non notoire, occasionnel, progressiste, enfin sont ouvertes, l'essentiel étant de maintenir la conversation béante d'une structure de fiction de la vérité. Et c'est à partir de là, de cette contemplation non pas d'un idéal du mariage mais du fait qu'il ne reste plus que la conversation sur la mise en abîme, que se définit sans doute la position actuelle et qui fait que la psychanalyse ne produit plus de théorie supérieure à celle que Freud a mise au point. Il y a d'autres caractérisations de la femme qui sont produites par la théorie psychanalytique, des formes possibles de la position féminine de l'être, mais au fond nous ne croyons pas en le deuxième mariage et puis le troisième ou le deuxième ça ne serait peut-être pas le bon mais le troisième alors peut-être le quatrième, parce qu'à partir de là c'est la mise en abîme même et la discussion là-dessus.

Et au fond j'en prendrai, je vais terminer à moins le quart, j'en prendrai comme exemple donc la récente... cette mise en abîme au fond conjoint l'Autre qui n'existe pas au point où petit a, ça vient à la place de grand I, selon les mathèmes que proposait Jacques-Alain Miller.

$$\not{A} \quad a > I$$

Jacques-Alain Miller :

En même temps, il y a quand même un phénomène, je m'avance un peu sans avoir toutes les données, mais il y a tout de même une époque où le phénomène, ce phénomène hollywoodien passait dans la vie même des stars. J'ai lu, je me souviens encore avoir, dans les années soixante, croisé à Paris par exemple une grande figure comme Zaza Gabor, et qui en était à cette époque déjà au sixième ou au septième mariage, et qui a continué encore, Elisabeth Taylor aussi a... bon. Et j'ai l'impression, c'est ce que tu dis qui m'en donne l'idée, est-ce que aujourd'hui il n'y a pas au contraire à Hollywood, ce qui reste d'Hollywood, qui n'est plus le même, est-ce qu'il n'y a pas une tendance à une sorte de fidélité conjugale ? C'est-à-dire c'est assez frappant que les stars qui jouent l'équivalent de ces comédies de mœurs etc., aujourd'hui, par exemple comme Demi Moore,

Éric Laurent : Demi Moore, voilà un exemple de fidélité ! *(rires)*

Jacques-Alain Miller : et en même temps, qui a eu, dit-on, avant de se marier, une vie assez agitée et dont on célèbre tous les ans : encore une année avec le même ! (*rires*) Est-ce que, il ne faudrait pas situer cette tendance lourde...

Éric Laurent : Et oui, moi ce que je voyais comme tendance lourde là, c'est qu'au fond que ce soit d'un côté les tenants des films d'action, Stallone, Schwarzenegger, [5] qui eux continuent, ces positions masculines, mais de l'autre côté Tom Cruise...

Jacques-Alain Miller : Pourquoi Schwarzenegger, lui il est...

Éric Laurent :

Ben c'est récent (*rires*), si j'en crois la presse que je lis régulièrement. Alors la tendance lourde, c'est qu'au fond que ce soit le premier, le deuxième, le troisième, ça n'a plus d'importance, parce que ce qu'il s'agit de faire c'est de continuer la conversation,

Jacques-Alain Miller : Avec la même...

Éric Laurent : et que tout le reste fonctionne comme le comité d'éthique qui permet de poursuivre la conversation, les films eux-mêmes sont en effet la poursuite de cette conversation, qui s'inscrit à partir de *Adam's Rib*, dans sa structure profonde et sur le fait que c'est l'important, c'est qu'à la fois soit maintenu d'une part le rapport, le grand A barré qui n'existe pas et le maintien du rapport à petit a. Alors j'en prenais comme exemple ce qui a été publié cette semaine, dans le *New-Yorker* où il y a un interview de Woody Allen.

Woody Allen, cet homme, qui a été vilipendé, monté au pilori, considéré comme le dernier des derniers, il est très important pour la psychanalyse, Woody Allen, puisqu'à lui tout seul il a quand même représenté une conception intelligente de la psychanalyse, alors qu'à New-York il n'y avait pas tellement d'auteurs qui pouvaient s'aligner, lui, il démontrait, comme on l'a dit dans les journaux, lorsqu'il s'est fait pincer avec cette jeune fille qui avait été adoptée par celle qui était sa femme, Mia Farrow, il démontrait que la psychanalyse, une psychanalyse menée longtemps produit un affaiblissement du sens moral *(rires)* et que c'en était la vérification la plus grande, pour en arriver vraiment, ça prouvait qu'il fallait, enfin que la psychanalyse devait s'interroger sur son rapport à la morale.

Et bien il se trouve que Woody Allen vient de sortir un film musical, un film chantant, en anglais musical, qui est un grand succès aux Etats-Unis et qui est justement construit sur le mythe du bonheur. Et parce qu'il est centré sur le mythe du bonheur, justement, c'est une sorte de comédie en téléphone blanc, mais chantante et intégrant les éléments de la modernité, c'est un énorme succès et on pense qu'il pourrait même avoir un Oscar avec ça si tout se passe bien.

Et donc le même qui était vilipendé, se retrouve interviewé dans le *New-Yorker* sur le thème vous êtes un véritable Américain, c'est le mythe américain, c'est le film etc., etc.

Longue réhabilitation, et ça se termine, alors c'est un article fait comme le *New-Yorker* fait, c'est-à-dire qu'il y a un très long interview et puis ensuite c'est réécrit par un journaliste qui nourrit ça de multiples références. Et au fond il termine cet entretien par quelque chose que Diane Keaton dit de Woody Allen, Diane Keaton, vous savez, c'est l'actrice de *Manhattan*, c'est l'actrice aussi du dernier film qui est si bien, là, *Petit meurtre à Manhattan*, ça été sa femme, c'est une ex-, il y en à un certain nombre, et elle, elle dit ceci. On lui demande donc finalement si elle a quelque chose à dire de Woody Allen, elle dit ceci : « il y a quelque chose que je garderais avec moi, c'est l'image de lui regardant *Cris et chuchotement*, de Bergman. Est-ce que vous voyez ce que je veux dire, le voir lui emporté, je l'ai vu sur son visage, cela m'a émue, et c'est ce qui me fait l'aimer. »

[5] Acteurs américains de films d'action.

Et bien je trouve que comme mise en abîme du rapport d'un homme et d'une femme, dans le contexte de L'Autre n'existe pas, ce n'est pas mal.

Ce que voit Diane Keaton, ce qui l'intéresse, c'est de voir Woody Allen capté, saisi, arraché de lui-même, par à la fois un autre film, non pas un film qu'il fait lui mais le film qui est son idéal, mais non pas en tant qu'idéal, elle veut le voir en tant qu'il est présence de l'objet a, elle veut voir l'objet a, arraché, soustrait, lui emporté, témoignage du type fasciné devant le cinéma même. Ça n'est pas Woody Allen en tant que réalisateur, c'est Woody Allen passivé, témoin, de la présence de l'objet a et ce qu'elle voit c'est lui voyant, et qu'au fond les deux témoignent de ce que, elle, ce qui fait qu'elle l'aime, c'est après tout qu'elle a saisi le passage de l'objet a au point où l'Autre n'existe pas, dans leur mariage et dans les relations que Allen peut avoir avec les dames et qu'au fond à partir de là, ils seront maintenus toujours en conversation. Voilà. *(applaudissements)*

Jacques-Alain Miller :

Pour finir la présente série de cinq, où nous nous essayons au style séminaire, nous essayons seulement, nous ferons mieux par la suite, nous devrons par la suite essayer de croiser davantage nos chemins, d'ailleurs je vais certainement faire l'emplette de cet ouvrage de Stanley Cavell, dont j'ai lu certains livres mais pas celui là mais peut être que ça me donnera l'occasion de m'inscrire dans le débat. J'ai pensé essayer de cerner un peu plus notre formule de l'Autre qui n'existe pas. Sa première valeur, la plus évidente c'est que l'Autre a une structure de fiction pour lui attribuer, l'inscrire dans la formule de Lacan, qui voulait que la vérité même ait une structure de fiction et c'est sans doute ce qui conduit, peut-être nécessairement, à ces œuvres de fiction et à l'illustrer par le film.

La structure de fiction de l'Autre, elle est patente aussi bien dans cette invention de Lacan du sujet-supposé-savoir, qui est exactement l'Autre en tant que structure de fiction, la réduction de l'Autre à la structure de fiction, elle est aussi bien patente dans la réduction de La femme à la structure de fiction, dont Eric Laurent a ici donné des images C'est-à-dire que ce qui est, semble-t-il, en jeu dans l'inexistence de l'Autre c'est sa réduction au semblant. Et ça veut dire, et ça a encore des conséquences, que l'Autre, celui dont nous parlons bien qu'il n'existe pas, parce qu'il n'existe pas, on en parle d'autant plus parce qu'il n'existe pas, l'Autre n'est pas de l'ordre du réel. Et je voulais, pour laisser tout de même un point de capiton de fiction à la fin de cette première série, le souligner et sinon le démontrer au moins y conduire.

Alors si on s'interroge sur d'où procède le concept de l'Autre, dont nous faisons usage, quelle réponse se propose ? C'est celle là qui nous semble s'imposer : le concept lacanien de l'Autre procède de l'intersubjectivité et précisément de la dialectique de la reconnaissance, celle qui a été située par Hegel, celle qui a été épinglée par Kojève qui en a fait, sans doute abusivement, la matrice de toute la phénoménologie de l'esprit et qui a été importée par Lacan dans la psychanalyse.

Cette dialectique, j'en ai souvent parlé, est d'abord présente dans le stade du miroir, où la doctrine proposée par Lacan combine une observation psychologique, qui a été celle de Darwin, celle d'Henri Wallon, et la dialectique de Kojève. Mais ensuite, et surtout, cette dialectique de la reconnaissance a été importée comme structure symbolique de la relation analytique et ce depuis « Fonction et champ de la parole et du langage », jusqu'à la théorie des quatre discours de Lacan. La structure qu'il attribue à la relation analytique

est construite sur la matrice kojévienne du maître et de l’esclave.

Alors l’Autre, le grand Autre procède de la dialectique de la reconnaissance, dans la mesure où la reconnaissance, c’est une intersubjectivité dissymétrique. C’est toujours l’Autre, à condition d’ajouter comme tel, qui tient les clefs de la reconnaissance. C’est lui qui concède ou qui refuse la reconnaissance et donc cette dialectique donne fondamentalement le pouvoir à l’Autre, et ce même s’il y a au départ une symétrie entre les individus, ce qu’Hegel appelle les consciences. Il y a néanmoins dissymétrie des fonctions. La dialectique de la reconnaissance, au niveau des fonctions, ne comporte pas de réciprocité. Et Lacan a assigné à l’analyste la fonction de l’Autre majuscule. Et ça conduit à dédoubler le couple analytique entre une relation symétrique a-a’, imaginaire, et une relation dissymétrique, celle où vraiment s’inscrit la fonction du grand Autre comme tel, celui qui a les clefs de la reconnaissance du sujet. Donc il y a un niveau symétrique et un niveau dissymétrique.

a — a’
S — A

Bien entendu, là, c’est un petit excursus, la reconnaissance, dans la psychanalyse, est effectuée d’emblée au profit de l’analyste, elle est effectuée d’emblée déjà dans la demande d’analyse, qui comporte par définition que l’analyste soit reconnu comme tel d’emblée, dans sa qualité d’analyste.

Alors c’est ici que s’ouvre dans la psychanalyse une problématique cruelle, la problématique de la reconnaissance de l’analyste en tant que préalable à la demande d’analyse. Comment l’analyste est-il reconnu, ne serait-ce que pour ce qu’on lui adresse la demande d’analyse, qui ne fait que répéter la reconnaissance préalable, *tu es un analyste*, et là dans cet excursus, nous pouvons déjà saisir que cette reconnaissance est dépendante d’un lien social, à beaucoup de niveaux. Ça peut se vérifier, ne serait-ce que dans la fonction que l’on peut distinguer comme telle de l’ami de l’analysant. L’ami qui parle au futur analysant, qui lui parle de son analyste. Et alors le sujet, enfin assuré par son ami que untel est bien un analyste, va le trouver, et c’est un mode de constitution de la demande d’analyse, qui est évidemment courant, fréquent, et qui a cette structure, me semble-t-il, qui montre la dépendance de la reconnaissance à l’endroit d’un lien social, l’amitié étant à cet égard une forme élémentaire de lien social. Puis il y a bien sûr, à un autre niveau, la dérivation. L’analyste qui dérive une demande qu’il reçoit à un autre, et qui par là même, invite le sujet à reconnaître cet autre comme un analyste. Ça c’est en quelque sorte la fonction de l’ami, non pas de l’analysant, mais de l’analyste, l’ami de l’analyste : très important. Et puis au-delà il y a les amis de l’analyste, enfin ou ses amis ennemis, c’est-à-dire que la reconnaissance s’accomplit, la reconnaissance préalable de l’analyste s’accomplit au sein d’une communauté analytique et par quel procès s’accomplit cette reconnaissance préalable de l’analyste, est évidemment toujours sujet à débat.

Il y a d’ailleurs à ce propos, je ne peux pas m’empêcher de le citer, je suppose (*s’adressant à Eric Laurent*) ce dont tu as eu connaissance également, le dernier article du docteur Kernberg, qui est actuellement placé sur Internet et donc ça été recopié d’Internet à Barcelone par notre collègue Lucia Angelo, qui a parlé récemment aux conférences du mercredi soir, et qui me l’a fait parvenir. Je dois dire que c’est un article sensationnel, c’est vraiment... je me demande si je n’ai jamais lu un article de l’IPA qui soit aussi drôle, mais volontairement drôle. Ça s’appelle « Trente méthodes pour

détruire la créativité des candidats analystes », et au fond, c'est comme fruit de son expérience à travers toutes les sociétés de l'IPA - c'est un grand voyageur, un conférencier émérite - il a recueilli et classé trente procédés - méthode n'est peut-être pas le mot, c'est le mot anglais, mais il faudrait dire procédé en français - il a recueilli les procédés par lesquels les cliques dominant chacune de ces sociétés découragent les jeunes, et spécialement pour ce qui est de la reconnaissance de l'analyste. Mais enfin tout serait à citer, il faut vraiment... Alors ce qui est le plus drôle c'est quand même que ce monsieur, c'est le futur président de l'IPA, il va prendre ses fonctions dans un an, donc l'actuel, dialogue avec moi, et le suivant parle de l'IPA comme on serait bien en peine d'en parler nous-mêmes faute de connaître tous ces procédés, mais enfin on se dit qu'une institution internationale qui porte à sa tête un monsieur qui dit ça d'elle, il devra se passer quelque chose à l'intérieur dans les années prochaines, dans les temps à venir. On peut dire que c'est, pour ceux d'entre vous qui connaissent le texte de Lacan « Situation de la psychanalyse en 1956, nous avons trente ans plus tard, exactement quarante ans plus tard, en 1996, les conséquences précises de ce que Lacan avait décrit en 1957, et pas dit par un exclu, un pouilleux du mouvement analytique comme était Lacan en 56, mais par le futur président lui-même. Donc là, il y a vraiment un phénomène qui sera à situer.

Alors il dit des choses formidables, par exemple, c'est le deuxième procédé, « on peut utiliser les écrits de Freud, afin de décourager les candidats de penser par eux-mêmes, alors les instructeurs devront insister pour que tous les candidats lisent Freud très soigneusement, dans l'ordre historique, complètement, de façon exhaustive pour qu'on sache toujours ce que sa théorie était à n'importe quel point et ainsi on doit attendre pour critiquer les conclusions de Freud qu'on ait lu Freud complètement et jusqu'à ce qu'on ait plus d'expérience, etc., et il faut bien faire attention de ne pas expliquer par quels moyens Freud est arrivé à ses résultats mais qu'on mémorise ces résultats etc. »

Et alors sur la reconnaissance de l'analyste, c'est le point 29, donc on est à la fin de ces procédés, il dit, surtout pour la reconnaissance des analystes, « avant toute chose, maintenir la discrétion, le secret, l'incertitude, sur ce qui est requis pour devenir un analyste didacticien, taire comment les décisions sont prises, où et par qui, et quels sortes de mécanismes pour les plaintes etc. » Ça c'est l'Amérique, et qu'on pourrait avoir pour protester contre telle décision, « plus le corps des analystes didacticiens se tiendra à part et maintiendra sa cohésion comme seul détenteur de l'autorité et du prestige, plus les effets d'inhibition dans le processus de sélection influenceront toute la procédure éducative. Voilà l'instrument le plus effectif, pour garder dans la bonne ligne non seulement les candidats mais tout le corps enseignant et toute la société analytique. » Président de l'IPA !

À quoi répond le procédé, quel est le procédé correspondant dans l'école de Lacan ? Ce procédé c'est la passe, et qui est quand même le contraire de ce qui est là exposé, c'est-à-dire qu'on sait très précisément par qui ces décisions sont prises ; et on sait, et on a l'occasion d'écouter, ensuite, le témoignage de ceux-là mêmes qui prennent des décisions comme de ceux qui ont bénéficié de ses décisions. Il ne faut pas être là dessus pharisien et dire que tout est bien du côté lacanien mais enfin, on peut noter exactement à quelles critiques acérées de Kernberg répond ce que nous devons à Lacan comme le procédé de la passe. Alors

revenons maintenant après cet excursus sur les méandres de la reconnaissance préalable de l'analyste, à l'Autre.

Lacan, une fois dégagée comme telle la fonction de l'Autre, la transforme en lieu de l'Autre. Et le passage de fonction a lieu a cette valeur que ce qui est là devenu une place n'existe pas seulement en tant qu'incarné mais peut être structure et Lacan loge à cette place de l'Autre aussi bien la structure de langage comme signifiante que le discours universel qui, donnons lui cette définition, établit les significations correspondantes à la forme de vie contemporaine. Ainsi ce que Lacan appelle l'Autre c'est le lieu où s'accomplit la conjonction du signifiant et du signifié et leur rapport au référent.

Alors si on relit ça comme je le proposais à partir du chapitre III d'*Encore*, c'est-à-dire si on le relit à partir de la disjonction fondamentale du signifiant et du signifié, le lieu de l'Autre apparaît essentiellement comme le lieu d'une suture, entre le signifiant et le signifié et par le biais de cette suture, une mise en correspondance avec le référent. Cette suture est susceptible de se réaliser aussi bien en un point du dialogue sous la forme du point de capiton.

Mais dès lors il y a à l'œuvre comme une nécessité de dédoubler l'Autre à l'intérieur de lui-même. C'est-à-dire de dédoubler l'Autre en tant que structure, et en tant que point de capiton, et c'est ce que Lacan - je vais un peu vite - et c'est ce qui a conduit Lacan à distinguer dans l'Autre, représenté ici par cet ensemble, dans l'Autre comme lieu du signifiant, l'Autre comme lieu de la loi.

A
lieu du signifiant Sa

A
lieu de la loi NP

C'est une distinction fort précieuse, que j'ai déjà commentée, à quoi il procède dans son écrit sur la psychose et qui permet de reconnaître dans cet Autre de la loi le signifiant du Nom-du-Père comme constituant le point de capiton même de l'Autre à l'intérieur de lui-même. Qu'est-ce que l'Autre de la loi ? C'est le Nom-du-Père comme point de capiton interne au langage. D'où la réflexion de Lacan sur le deuxième Autre, ce qu'il a appelé l'Autre de l'Autre, garantie et point de capiton ultime du premier comme structure. C'est le second Autre, c'est celui qui garantit l'intention de signification, qui garantit que ça veut dire quelque chose et c'est pourquoi je le prends comme équivalent du point de capiton, c'est celui qui garantit même la vérité qui par là oriente l'interprétation, d'où secondairement, d'un second temps, la valeur de poser l'Autre barré $\cancel{A}$ qui porte spécialement sur ce second Autre, l'Autre barré. Et que Lacan rend équivalent à un signifiant, $S(\cancel{A})$ qui a déjà été écrit au tableau par Eric Laurent, et qui veut dire l'Autre n'existe pas, il n'existe que son signifiant et c'est ce signifiant auquel presque exclusivement Lacan attribue l'ex-sistence. Je cite la page 819 des *Ecrits* où ce signifiant est qualifié de ne pouvoir être « qu'un trait qui se trace de son cercle, *du cercle de l'ensemble,* sans pouvoir y être compté ». Et tout en évoquant alors la disparition de la garantie de la vérité que cela comporte, le trait du sans foi de la vérité, qui est vraiment le trait hystérique de l'Autre, il ajoute rapidement que cette réponse ne vaut pas d'être donnée, et la réponse qu'il propose vient en terme de jouissance.

Alors comment je retraduis ça au point où nous sommes, dans les termes suivant ? Que ce qui est réel ce n'est pas l'Autre, ce qui est réel c'est la jouissance et il me semble que c'est à partir de là, dans cette parenthèse qu'on peut prendre le développement de l'enseignement de Lacan, l'Autre n'existe pas comme réel, ce qui est réel c'est la jouissance et c'est pourquoi j'ai pu en parler la dernière fois, en terme de déplacement du réel que ce qui était réel au départ pour Lacan, c'était l'Autre, et que ça c'est déplacé sur l'objet petit a.

$$\mathbf{A} \longrightarrow \mathbf{a}$$

Que l'Autre premièrement ne soit pas réel, c'est ce qui a frayé à Lacan la voie vers le sujet-supposé-savoir comme simple effet de signification. Et du coup, deuxièmement que ce qui est réel se soit l'Autre, a complété la première proposition, a donné exactement chez Lacan la doctrine de la Passe qui comporte en effet une certaine déréalisation de l'Autre et même l'expérience d'une certaine déréélisation de l'Autre, après quoi vient à sa place un accès à A barré et que la doctrine de la passe modifie dans ces termes : ce n'est pas un signifiant qu'il faut mettre ici, [6] dont la réponse déjà à Lacan paraissait équivoque, c'est bien petit a de grand A barré, $a(\not{A})$

Lorsque la faille du sujet-supposé-savoir se fait découvrir dans l'analyse, alors il y a un accès, une révélation de l'objet petit a, à la place même où était le sujet-supposé-savoir, et au fond la doctrine de la passe c'est la combinaison des deux propositions que l'Autre n'est pas réel, qu'il n'est qu'une structure de fiction comme le sujet-supposé-savoir même et que ce qui est réel en fait c'est ce reste de jouissance qui s'appelle petit a. Et donc la passe est supposée à cet égard être la révélation même de cette inconsistance et du caractère non réel de l'Autre, pour faire place à ce qui mérite vraiment le qualificatif de réel.

Alors dans ces conditions, qu'est-ce qu'il y a de symbolique dans le réel ? Au début on peut dire que, pour Lacan, ce qu'il y avait de symbolique dans le réel, c'était l'Autre ; et qu'une réponse possible, bien sûr, c'est rien : il n'y a rien de symbolique dans le réel. Pourtant, on assiste dans l'enseignement de Lacan, au développement d'une autre réponse qui est « il y a du savoir dans le réel », ce qu'il y a de symbolique dans le réel, c'est un certain savoir qui est l'inconscient même.

Et cette réponse est inspirée de la réponse de la science, qui, dans le réel, situe le savoir, l'articulation mathématique, inspiré en tout de la science physique. Disons que c'est ce qui conduit Lacan, à la théorie des quatre discours, qui comporte précisément qu'il y a du discours dans le réel, qu'il y a des formules, auxquelles le sujet obéit sans le savoir, et Lacan l'illustre à l'occasion du surmoi freudien.

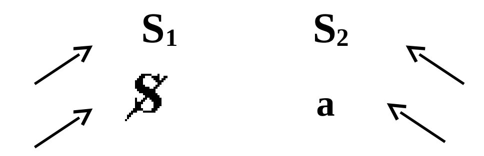
Qu'est-ce qu'il y a de symbolique dans le réel ? Il reste des formules, des formules sont là, ça n'est pas l'Autre mais il y a des formules. Donc ce que Lacan a appelé discours, c'est du savoir dans le réel mais sans sujet et en particulier sans le sujet-supposé-savoir, au point qu'il ait pu dire, justement quand il élaborait sa doctrine de la passe, que l'inconscient abolit le postulat du sujet-supposé-savoir.

De telle sorte qu'à le considérer dans cette articulation, sous le nom de discours, Lacan rétablit le lieu de l'Autre, mais il le rétablit comme un lieu qui diffère de toute prise du sujet, et c'est en quelque sorte ce discours, ce que Lacan appelait discours, une nouvelle édition du grand Autre, comme une structure dans le réel. Je me suis longtemps demandé, en

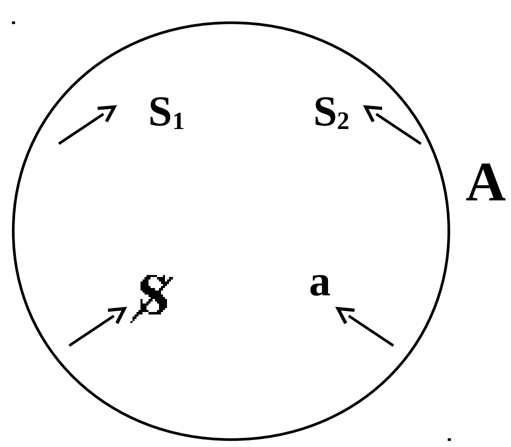
---

[6] J.-A. Miller montre $S(\not{A})$

considérant par exemple le discours que Lacan appelle du maître, où était le grand Autre ? Et d'une certaine façon le grand Autre c'est le signifiant maître, le grand Autre comme pouvoir, au fond il est concentré sur le signifiant maître.



Mais le grand Autre c'est aussi S_2, le grand Autre comme lieu du savoir, mais c'est aussi bien S barré qui peut représenter le grand Autre comme sujet-supposé-savoir et enfin c'est aussi bien le réel du grand Autre, il est aussi bien présent dans ce petit a. Conclusion, le grand Autre se retrouve au niveau de l'articulation du discours lui-même,



c'est la structure même de discours qui vaut comme ce qui était l'Autre chez Lacan, c'est-à-dire c'est ça, c'est cette structure qui assure la conjonction du signifiant et du signifié, et le rapport au référent et c'est ce que Lacan développe à sa façon aussi bien dans *Encore*, à savoir que c'est dans un discours en tant qu'il fonde le lien social que finalement on peut avoir une chance de savoir ce que parler veut dire. De telle sorte que, et notons aussi bien, qu'ici, pour Lacan, c'est le discours qui fonde le lien social, ça n'est pas le lien social qui fonde le discours, alors que toute le recherche anglo-saxonne ou allemande, sur ces thèmes, essaye au contraire de fonder la structure, de fonder le grand Autre sur le lien social. Lacan procède à l'envers.

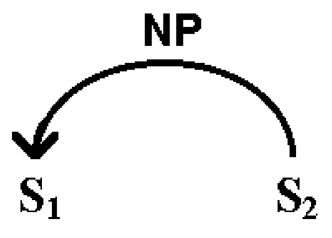
Alors disons ce qu'il a appelé discours, il l'a construit avec quoi ? Il l'a construit avec l'identification, il l'a construit avec le pouvoir, il l'a construit avec le point de capiton, il l'a construit avec l'objet perdu. Je ne peux pas m'étendre.

D'une façon générale, on aperçoit quoi ? Qu'entre le signifiant, le signifié il y a toujours la nécessité d'une agrafe, que cette agrafe, pour le premier temps de l'enseignement de Lacan, c'était ce qu'il appelait précisément l'Autre, le grand Autre. La deuxième agrafe c'est ce qu'il a appelé le discours, et la troisième agrafe, la plus économique, c'est celle qu'il a inventée sous la forme du nœud borroméen, c'est-à-dire faisant tenir ensemble ces trois dimensions sans devoir ajouter un élément supplémentaire qui les fait tenir ensemble. C'est la disparition de l'Autre, ce noeud borroméen, ou disons, l'Autre c'est le nœud lui-même, mais ça n'est plus une instance particulière et isolable.

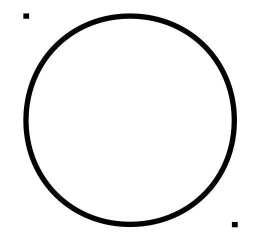
Et ça comporte, aussi bien, la disparition du schéma du point de capiton et c'est pourquoi à cette date Lacan définit la psychanalyse même comme une pratique de bavardage, c'est-à-dire qu'il l'a définit par la parole vide plutôt que par la parole pleine, à l'envers de son point de départ. Il la définit par une parole sans point de capiton. D'où, à l'horizon, l'idée qu'il est allé jusqu'à énoncer en 1977, l'idée qu'il se pourrait que la psychanalyse soit une escroquerie. Précisément qu'est-ce qui vient à la place du point de capiton, quand disparaît le schéma même mental, si je puis dire, du point de capiton, ce qui

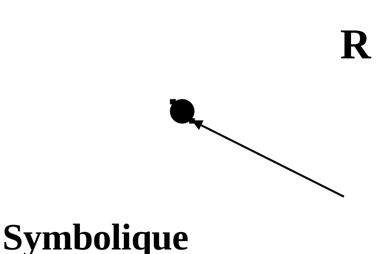
vient à la place, exactement, c'est l'équivoque.

Nous avons longuement souvent parlé de l'interprétation comme équivoque. Il faut s'apercevoir encore que l'équivoque vient exactement à la place du point de capiton, et il y a là, évidemment, une valeur exactement inverse, alors que l'interprétation, quand elle se guide sur le schéma du point de capiton, elle dit ce que ça veut dire : d'une certaine façon elle apporte, ne serait-ce que transitoirement une certitude. L'interprétation comme équivoque dit que ça veut dire toujours autre chose et donc elle apporte moins la certitude que l'incertitude. Et ce qui, semble-t-il, justifie de construire ainsi cette connexion de l'Autre qui n'existe pas et le nœud borroméen, la pratique de bavardage et l'équivoque, c'est précisément Lacan, en 1977, quand il évoque cette escroquerie psychanalytique, propose même de changer la valeur de ce qu'il appelait S_2, et qui était une écriture possible du point de capiton.



Il dit qu'il faudrait beaucoup mieux considérer que S_2 ça n'est pas tant le signifiant qui vient après et qui donne son sens au premier, qui en fixe le sens, que S_2 ça devrait connoter bien plutôt le sens double et ça ne veut pas dire autre chose que là où il y avait le point de capiton à fixer le premier, c'est l'équivoque qui s'inscrit. D'où la nouvelle définition qu'alors Lacan propose explicitement de ce qui est le symbolique dans le réel et représentons-le ainsi, là l'ensemble du réel, et là ce symbolique dans le réel.

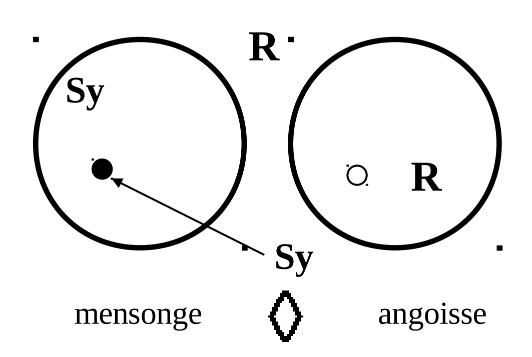




Symbolique

Le symbolique dans le réel, pour Lacan, ça a été l'Autre comme lieu de la vérité, ça été l'Autre de la loi, ça été le discours, ça été le savoir et voilà que, on peut dire presque au terme de son investigation des nœuds, mais je ne dis pas qu'on doit faire nécessairement l'économie de la mécanique qu'il a essayé de construire, qui n'a pas été conclusive, mais qu'est-ce qu'il perçoit à la fin de cette trajectoire ? Je crois que le plus aigu de ce qu'il perçoit c'est ceci, que le symbolique dans le réel, ça n'est pas l'Autre, ça n'est pas le savoir, c'est essentiellement le mensonge. Et il retrouve ici l'intuition, la réponse qu'il avait écartée page 817 des *Écrits*, la réponse du sans foi de la vérité. Et pourquoi est-ce que le symbolique dans le réel c'est le mensonge ? C'est parce que du réel, on ne peut pas dire la vérité. Parce que sa définition même du réel comporte l'exclusion du vrai.

Ce qui ne laisse au fond, en face du mensonge, corrélativement cette fois-ci comme le réel dans le symbolique, que la figure de l'angoisse. Voilà les deux termes qui se déposent : d'un côté le mensonge et de l'autre l'angoisse.



Voilà le binaire qu'il faudrait sur cette voie étudier : le binaire du mensonge et de l'angoisse. L'angoisse qui est ce qui ne trompe pas et de l'autre côté ce qui trompe toujours, à savoir la parole. À l'horizon de l'élaboration de Lacan sur le nœud, il n'y a pas de parole pleine, il n'y a pas de parole à point de capiton, il y a une parole qui trompe toujours et en cela qui est du semblant, fondamentalement. Et à l'horizon donc de l'Autre qui n'existe pas il y a ceci : pas de vérité sur le réel ; ce que Lacan formulait dans les termes : le réel se dessine comme excluant le sens. Ce qui est à l'horizon, pour moi, la pointe de toute l'élaboration de Lacan sur les nœuds, c'est cette antinomie du réel et du sens dont, si je lis ce que j'ai écrit, la note, la phrase que j'ai écrite, et bien qui est la question cruciale du lacanisme, cette antinomie du réel et du sens. Et certes à l'occasion Lacan essaye de penser la conjonction du réel et du sens, ne serait-ce qu'en jouant sur l'équivoque entre jouissance et jouis-sens, quant il essaye de ramener la jouissance au sens-jouis, par l'équivoque il essaye de penser une conjonction du réel et du sens. On peut dire peut-être, parce que là nous sommes dans la zone aporétique de son enseignement, que peut-être il y a une exception freudienne à l'antinomie du réel et du sens. Cette exception freudienne, ce serait le symptôme, dans sa définition de Freud, à savoir que d'un côté c'est du réel et que pourtant ça conserve un sens : le symptôme freudien conserve un sens. Et donc ce serait comme l'exception à l'antinomie du réel et du sens. Et c'est là qu'on peut trouver chez Lacan des formulations contradictoires. Que d'un côté la jouissance du symptôme est opaque parce qu'elle exclut le sens et d'un autre côté que le symptôme est peut-être la seule chose vraiment réelle, c'est-à-dire qui conserve un sens dans le réel. Ça ne ferait, d'ailleurs, que fonder les affinités du symptôme et du mensonge. Le symptôme est un mensonge sur le réel. Le symptôme est un mensonge sur le réel parce qu'il est spécialement un mensonge sur ce réel que le rapport sexuel n'existe pas. C'est-à-dire que le rapport à l'Autre, majuscule, n'existe pas. Et c'est bien pourquoi Lacan peut dire c'est le symptôme qu'on met à la place de cet Autre qui n'existe pas. Et spécialement c'est le symptôme qu'on met à la place de l'autre sexe. Que l'homme pour la femme est un symptôme et qu'à l'occasion aussi bien la femme pour l'homme est un symptôme. Peut-être, s'est d'ailleurs demandé Lacan, peut-être faut-il ajouter au nœud un quatrième rond, pour faire tenir les trois premiers, et là on aperçoit, dans cet ajout, qui a été à demi fait par Lacan, on aperçoit que là peut-être le seul Autre qui existe, c'est le symptôme. Que peut-être il a donné au symptôme, il a parfois donné au symptôme la fonction de l'agrafe. La dernière agrafe, ce serait le symptôme, auquel cas l'Autre qui n'existe pas, dont la formule intitule notre séminaire, pourrait se compléter de la proposition selon laquelle ce qui existe c'est le symptôme et c'est d'ailleurs pourquoi nous nous sommes lancés dans cet examen des symptômes contemporains. Nous nous retrouverons le 8 janvier dans cette salle.

Fin de la cinquième séance du
Séminaire Laurent/Miller.
18 décembre 1996

L'Autre qui n'existe pas et ses Comités d'éthique

Éric Laurent et Jacques-Alain Miller

Sixième séance du séminaire

(mercredi 8 janvier 1997)

Jacques-Alain Miller :

Dans la première série de cinq séances que nous avons achevée en décembre, nous avons posé les premiers jalons de l'entreprise de l'année qui est d'aborder, telle que je la comprends, les phénomènes de civilisation, et spécialement la civilisation actuelle, le moment actuel, dans la voie qui fut tracée par Freud dans son *Malaise dans la civilisation*, et qui fut poursuivie par Lacan, non pas dans un ouvrage distinct, mais tout au long de son enseignement dans des remarques éparses, qu'on peut isoler dans ses séminaires et ses écrits.

Ces phénomènes de civilisation, nous ne les abordons que dans la visée de la psychanalyse. Ce qui veut dire à la fois qu'il s'agit de réunir des matériaux permettant de clarifier les conditions de sa pratique actuelle et aussi bien pour ce faire, de procéder à partir de la psychanalyse.

J'invoque, nous invoquons des cautions, celle de Freud comme celle de Lacan, je l'ai rappelé. Nous reprenons les frayages qu'ils ont tracés et en même temps, pourtant, il ne nous échappe pas qu'un soupçon d'illégitimité reste toujours attaché à ce genre d'entreprise. C'est ce que l'on peut rapporter au dicton *cordonnier pas plus haut que la semelle*. Au nom de quoi à partir de la psychanalyse, de son histoire, de sa littérature, de sa pratique, au nom de quoi, en tant que praticiens, sommes-nous en mesure de doctriner sur la civilisation et spécialement sur son état actuel ? Quelles que soient les cautions invoquées, il reste là pour nous-mêmes un espace, un écart, une béance, qu'il faut incessamment combler.

La psychanalyse, c'est une expérience, qui a son champ, ce champ, pour nous, n'est pas un champ d'illusions et remarquons qu'il reste très rare, y compris dans la littérature que nous parcourons, littérature de réflexion, aux États-Unis, contemporaine, il reste très rare que l'on considère la psychanalyse comme un champ d'illusions. Même là où se font entendre des critiques, des tentatives pour relativiser cet exercice, ce champ de pratique, en général on ne va pas jusqu'à imputer à ce champ de n'être qu'un champ d'illusions. En tout cas, pour nous, ce n'est pas un champ d'illusions, mais c'est un champ, ce qui veut dire qu'il a ses limites. Ne serait-ce que celle-ci : qu'on procède, dans la psychanalyse proprement dite, un par un. Ce n'est pas une sphère publique, comme dit l'autre. Et la prétention peut paraître toujours illégitime, d'aborder, à partir de là, le collectif, le groupe, la masse, la civilisation. Les réponses ne font pas défaut.

La première, c'est que la psychanalyse n'est nullement duelle, que le tiers y est toujours présent et que ce tiers peut être reconnu comme le langage, voire le discours universel à son horizon. En tout cas Lacan, dès son point de départ était conduit à mettre à l'horizon de cet exercice, pourtant si limité en nombre, le discours universel.

La seconde réponse c'est que la psychanalyse est un lien social de plein exercice et c'est ce que Lacan a mis en évidence dans sa mécanique des discours. Si réduit quantitativement soit-il, ce lien social a la propriété, croyons-nous, de mettre à nu la vérité de la relation, intersubjective. À savoir que cette relation subjective est fondamentalement lien social.

Et ça n'a pas été d'un coup qu'il est apparu à Lacan que la relation intersubjective avait pour vérité le lien social mais c'est à quoi il est arrivé ; et qu'en cela cette relation comporte une dissymétrie essentielle, comme je l'ai rappelé la dernière fois, qui est le pouvoir même. Freud a saisi ce pouvoir dans le concept d'identification et Lacan l'a rendu encore plus manifeste en articulant la relation intersubjective à partir du maître et de l'esclave, qui est vraiment faire entrer ici des catégories proprement sociales, de civilisation, dans la structure même du champ analytique.

Troisièmement, qui nierait que la psychanalyse elle-même soit un phénomène de civilisation ? En tout cas ce ne sont pas ces critiques qui le nient, puisque ils ont même tendance à la réduire à cela. Et dans la mesure où elle est un phénomène de civilisation, il ne lui est pas interdit, il lui est même recommandé de réfléchir par ses propres moyens, sa place, son surgissement, ses conditions de possibilités, dans la civilisation. Bien d'autres réponses encore se proposent à nous. Je vous les épargne pour relever le sentiment dont je ne me défais pas, sur lequel au contraire je m'appuie, que toutes ces réponses, ces justifications pâlissent quand on les considère depuis l'expérience analytique elle-même, en tant qu'elle est comme invinciblement habitée par une visée transhistorique.

Freud a été, par l'expérience analytique, reconduit hors de l'histoire, au préhistorique, à une fable originaire. Lacan, lui, a réordonné les résultats freudiens au concept de structure, et spécialement il a rendu compte du préhistorique freudien sous les espèces du structural. Et le mouvement de l'Histoire, les changements, les innovations historiques sont toujours susceptibles de nous apparaître, à partir de l'expérience analytique, comme superficiels au regard des invariables de structure Et ainsi s'intéresser de près à l'innovation paraît toujours, en dépit de toutes les justifications, très en deçà de ce dont il s'agit dans une analyse.

Pourtant, Lacan, a montré que les invariables de structure ne sont pas antinomiques au mouvement, mais précisément qu'ils le structurent. Il a montré que ces invariables sont compatibles avec une combinatoire et même qu'ils la conditionnent. De telle sorte qu'il n'a pas hésité à prélever, dans le cours de l'Histoire, un certain nombre de données, qu'il a ordonnées en discours, mais qui gardent des attenances historiques évidentes. Ne prenons que les termes du maître et d'esclave, qui sont historiquement datés, et dont on peut dire qu'ils restent la vérité du lien social mais c'est bien d'autres catégories qui s'y sont ensuite inscrites : le discours de l'université n'est pas là depuis toujours et il a un lieu, un temps précis de surgissement, au XIIème siècle, le discours de l'analyse est évidemment lui-même daté, et vous savez que Lacan est allé jusqu'à essayer, en passant, un discours du capitaliste. Donc les invariables de structure laissent place à une combinatoire qui entraîne des éléments historiques.

Pourtant, il y a comme un au-delà de la combinatoire, et là encore la justification tout à fait valable que moi-même j'expose ne capture pas tout ce dont il s'agit, à savoir ce que je disais d'un au-delà de cette combinatoire au moins en partie historisé. Cet au-delà, disons pour faire vite, que Lacan l'a pointé en posant, en passant, sans mettre tous les projecteurs là-dessus, en posant une antinomie du réel et du sens, et c'est précisément le dernier jalon que j'ai posé au terme de notre première série.

Et ça impliquerait, si c'était ainsi, qu'en nous préoccupant de la civilisation, voire des civilisations, nous ne toucherions que des effets de surface, des miroitements, des semblants, ne touchant pas, ne mordant pas sur le réel, celui auquel la psychanalyse donne accès. Ça n'est pas seulement cet abord, qui se trouverait, là, inquiété. L'antinomie du réel et du sens met en question la psychanalyse elle-

même. Dire, comme l'a fait Lacan une fois, que « le réel se dessine comme excluant le sens » est une position limite, dont je ne sache pas qu'il en ait produite une encore au-delà.

Une position limite dont on peut se demander si elle est nécessaire, si elle est vraiment déductible de la psychanalyse. Lacan lui-même en doutait parfois, puisque, de cette notion du réel comme excluant le sens, il est allé une fois jusqu'à poser la question de savoir si ça ne serait pas son symptôme à lui.

Qu'est-ce que ça veut dire ça, le réel comme excluant le sens ? Qu'est-ce que ça veut que le réel serait a - c'est le « a » privatif - asémantique. Ça veut dire, et après tout c'est la position réaliste, que le réel serait hors des effets de langage. Qu'il y a d'un côté nos façons de dire, voire nos visions du monde articulées en discours et que par ailleurs aussi intouché que l'Himalaya, si je puis dire, demeure le réel. Or, je me rapporte, pour faire vite, à *L'envers de la psychanalyse*, le Séminaire de Lacan qui porte ce titre, pour y trouver la proposition qui est constante, de Lacan, que la vérité est inséparable des effets de langage. C'est donc, si le réel est asémantique, hors des effets de langage, le distinguer de la vérité. Seulement dire que la vérité est inséparable des effets de langage, c'est, dit Lacan, y inclure l'inconscient.

Et c'est là qu'on s'aperçoit de ce qu'est le véritable, si je puis dire, envers de la psychanalyse. On s'en aperçoit par le point de départ de Lacan, qui est, justement, que le réel est sémantique, et précisément le réel du symptôme. Qu'est-ce qu'il y a de plus fondamental comme présupposé de la pratique analytique, sinon celui-ci, qu'en agissant par le sens, en manipulant les effets de sens, c'est-à-dire par le pouvoir de l'interprétation, l'analyste serait en mesure d'atteindre et même de dissoudre le réel du symptôme. Et le présupposé de l'opération ne peut être que celui-ci, que le réel du symptôme est homogène à l'effet de sens par lequel on opère sur lui.

Et c'est bien ce présupposé fondamental de l'opération analytique qui est interrogé par la notion d'un réel asémantique. Par cette notion d'un réel qui exclut le sens, on peut dire que Lacan refait le chemin de Freud, qu'il en radicalise aussi bien le *terminus ad quo* que le *terminus ad quem*, puisque Freud a suivi ce chemin, en effet, du tout pouvoir de l'interprétation, à la réaction thérapeutique négative, la pulsion de mort, etc.

Ce tracé, on peut d'ailleurs en suivre, d'une façon condensée, le dessein, dans *L'introduction à la psychanalyse*, les conférences de Freud qui portent ce titre, je l'ai fait dans un séminaire à Barcelone, il y a un mois, je n'en reprendrais pas les détours, c'est Lacan lui-même qui signale, qui met en rapport, la conférence dix-sept de Freud qui s'intitule « Le sens des symptômes », et la conférence vingt-trois, « Les chemins de la formation des symptômes ». La première conférence, ce sont des conférences qui sont données à un public non-initié, pendant la Première guerre mondiale, ce ne sont pas des textes de recherche, se sont des textes d'exposition, de vulgarisation si l'on veut, mais qui ont comme effet, et c'est pour ça qu'on les néglige à l'occasion, mais elles ont comme effet, ces conférences, à s'enchaîner les unes aux autres, de mettre au jour des connexions, des articulations qui sont sinon brouillées. Ça fait saillir les articulations. Et c'est ainsi que la conférence dix-sept qui est le vrai début du second cycle de Freud, est toute imprégnée de l'optimisme interprétatif de Freud. Elle résume ce qu'il avait fait dans son premier cycle de conférences, à savoir démontrer qu'un certain nombre de phénomènes ont du sens, et il a choisi ces phénomènes parmi ceux dont l'auditoire pouvait avoir l'idée, le rêve, l'acte manqué. Là, il fait la même chose à propos de gros symptômes. Il montre qu'ils ont un sens.

Dans la seconde conférence, la vingt-troisième, la formation du symptôme implique la libido, elle implique selon lui une régression de la libido. La libido

rencontre un non, n-o-n, un veto, dit-il, qui est aussi bien celui de la réalité extérieure que celui que pose l'instance qu'il appelle alors le moi, mais coordonné à celle-ci et qui impose des lois, c'est ça qu'il appelle non seulement veto mais *Versagung*, on a traduit par frustration mais qui est ici un véritable « dire que non » et c'est l'obstacle de ce non qui fait régresser la libido en deux temps, d'abord au fantasme, à la réalité psychique du fantasme et, encore au-delà, à la fixation libidinale.

Voilà en résumé ce par quoi il faut en passer pour Freud pour rendre compte de la formation du symptôme. Il faut en passer par ces détours que suit la libido affrontée à un non et qui, en deux temps, régresse, au fantasme et à la fixation. Et bien ça, ça n'est pas du registre du *Sinn*, ça n'est pas du registre du sens et Freud lui-même, au début de la conférence vingt-quatre, l'inscrit au registre de la *Bedeutung,* ce terme difficile à traduire dans les langues latines, puisqu'on peut le traduire aussi bien par « signification » que par « référence ». Lacan, précisément quand il signale l'opposition de ces deux conférences, le lien de ces deux conférences, apporte le terme qui permet de surmonter cette difficulté de traduction, que *Beduntung* désigne toujours un rapport au réel.

Et c'est la question : comment s'articule dans son symptôme son *Sinn*, son sens, et sa *Bedeutung* de jouissance. Et on peut dire que dans le texte de Freud, on peut observer, ce qui m'est venu d'appeler une sorte de parallélisme des deux, mais il n'y a pas à proprement parler une articulation entre le *Sinn* et la *Bedeutung* du symptôme.

Et on peut dire que l'enseignement de Lacan, c'est autant de variations dans l'articulation de *Sinn* et *Bedeutung* du symptôme. Ces articulations, toutes, tendent à indiquer sous quel mode ce *Sinn*, les effets de sens sont présents dans la *Bedeutung* même, dans la *Bedeutung* libidinale. Ces variations, c'est par exemple le phallus, le désir, voire l'objet petit a. Premièrement le phallus, c'est dire que la *Bedeutung* de jouissance est foncièrement un signifiant, appartient à l'ordre du langage, appartient à la dimension du symbolique. Et le phallus tel qu'il l'amène, sous le titre « la *Bedeutung* du phallus », est défini comme désignant les effets de signifié dans leur ensemble, c'est l'abréviation des effets de signifié dans leur ensemble. C'est en quelque sorte le signifiant du pouvoir sémantique lui-même et de ses effets. Deuxièmement, je pourrais prendre d'autres scansions, je résume, Lacan a articulé *Sinn* et *Bedeutung* du symptôme en posant que la libido, cet élément qui se déplace, qui se condense, qui est donc capable de métaphore et de métonymie, est, ni plus ni moins, de l'ordre même du signifié. Et c'est précisément la libido comme signifié qu'il a appelé le désir. Je m'en suis aperçu il y a maintenant quelques années, mais je trouve ici sa juste place comme solution à l'articulation entre *Sinn* et *Bedeutung*, entre sens et réel. Parce que le concept même de désir implique dans ce contexte que le réel est sémantique. Troisièmement, Lacan a du isoler du désir sa cause, comme distincte, pour énoncer qu'en définitive, le vrai réel, c'est cette cause, petit a. Et ce petit a, comme plus-de-jouir, dans son élaboration, apparaît lié au langage, et à ses effets.

Voyons dans *L'envers de la psychanalyse* énoncer d'un côté que le désir en définitive c'est du sens même jusqu'au point de formuler cet aphorisme « il n'y a de sens que du désir », mais d'un autre côté ne pas exclure du tout ce plus-de-jouir du langage. « Le plus-de-jouir, dit-il, c'est le résultat de l'emploi du langage, c'est ce que l'effet de langage arrache au jouir, de telle sorte que son objet petit a reste toujours apparenté au langage et même apparenté à la vérité ». Au fond, si Lacan à un moment a pu promouvoir comme il l'a fait cet objet petit a c'est précisément comme une solution à l'articulation de *Sinn* et *Bedeutung*.

Mais quatrièmement, c'est pour réduire cet objet petit a à n'être qu'un semblant, c'est-à-dire encore bien plus du côté du

sens que du réel. L'objet petit a c'est un mixte de jouir et de sens, et c'est pourquoi Lacan a amené une fois ce terme que j'ai monté en épingle de jouis-sens, de sens joui, qui évidement, même dit une fois, essaye de condenser la solution du problème fondamental de réunir la conférence dix-sept et la conférence vingt-trois, de lier le sens des symptômes avec la libido qui rend compte dans ses avatars de la formation des symptômes.

Et c'est alors que se lève la question formidable, la question limite posée par la notion d'un réel asémantique, par rapport à quoi l'objet petit a, c'est du vent. L'objet petit a c'est encore une espèce de sens. Et c'est alors l'effort pour viser non plus le plus-de-jouir, qui est cette partie arrachée par le langage au jouir, mais bien pour viser le réel du jouir comme tel. Le plus-de-jouir c'est une jouissance qui est déjà corrompue par le sens, qui est déjà sémantisée. Et donc c'est alors que se lit, qu'il lève aussi les questions ultimes de Lacan : celle de savoir si la psychanalyse ne serait pas une escroquerie opérant à partir des effets de sens, sans pouvoir rien sur le réel comme asémantique. Ou bien faut-il concevoir un effet réel de sens ? Ou encore faut-il, à l'exclusion du sens hors du réel, faut-il faire une exception pour le symptôme ? Et c'est ce que Lacan a tenté au moins une fois, en fait c'est une partie de son élaboration. Il a tenté dans ce contexte l'exception du symptôme qui serait le seul réel sémantique. Le symptôme est réel, ne serait-ce que parce qu'il n'est pas pliable à tout vent et à tout sens, parce qu'il reste, parce qu'il résiste, mais dans le registre du réel, et selon Freud, et selon ce que comporte la psychanalyse, elle a partie liée avec ça, dans le registre du réel il conserve un sens. Simplement ce qu'on aperçoit c'est le paradoxe de la substance même du symptôme. Et c'est pourquoi Lacan pouvait dire « le symptôme dans ce contexte serait la seule chose vraiment réelle », là c'est la valeur à donner à cet adverbe, c'est que le symptôme allie d'une façon singulière la vérité et le réel, et il n'allie pas les deux sur le mode de la correspondance, qui est la façon canonique dont on a voulu lier la vérité et le réel, qu'il faudrait que la vérité corresponde au réel. La seule alliance de la vérité et du réel, dans cette optique, c'est le symptôme.

Et cette alliance se fait sur un mode spécial qui est justement celui du mensonge et c'est la valeur que je donne à la proposition que j'ai rappelée la dernière fois, le symbolique dans le réel c'est le mensonge. Alors c'est cette définition là qu'il s'agit de tester, précisément cette année, à travers ces effets de surface que nous présentent les innovations de la civilisation. Que le symptôme est mensonge, et qu'à la fois, et par là même, il est réel. C'est-à-dire tester que le symptôme est au nœud du semblant et du réel. Le semblant, c'est le nom que prend le sens une fois qu'on l'a coupé du réel. Tester que c'est par le symptôme et non pas par le dire vrai, et non pas par la formalisation du dit, et non pas par la logique, mais que c'est par le symptôme que le semblant s'inscrit dans le réel.

Et c'est pourquoi Lacan a pu dire d'une façon surprenante, dans *Encore*, que le discours analytique vise au sens, mais c'était en précisant que ce sens est toujours le sens où l'on vit, c'est toujours la forme de vie et que ce que le discours analytique fait surgir, c'est justement l'idée que ce sens est du semblant.

Au fond, il s'agirait cette année de tester que le réel se traque toujours à partir du semblant. Ces thèses sont radicales. Elles sont pourtant annoncées : une fois qu'on fixe les choses ainsi on s'aperçoit qu'elles sont annoncées de toutes les façons par Lacan, avant d'être extraites et illuminées. Voyez comment il aborde l'éthique de la psychanalyse, qui est, rappelons-le, sa relecture du *Malaise dans la civilisation*, de Freud. Cette éthique, il l'annonce comme devant approfondir dans la psychanalyse la notion du réel, et en effet dans son septième Séminaire, dans les six premiers on peut dire que ce qu'il a approfondit,

c'est le partage à faire entre le symbolique et l'imaginaire. Et que maintenant il s'occupe non plus des lois du *Sinn*, non plus de la fonction structurante, voire causale, du symbolique par rapport à l'imaginaire, mais qu'il s'occupe du côté de la *Bedeutung*. Il s'occupe à proprement parler de la libido, et c'est à partir de la libido qu'il ressitue, reconceptualise le surmoi freudien. C'est du côté de la *Bedeutung*. D'ailleurs ce que Freud, dans sa conférence XXIII présentait comme la *Versagung* opposée à la libido par un moi ayant des lois, *Gesetzen*, c'est l'amorce, dans cette conférence, de ce qui deviendra pour Freud le surmoi.

On voit déjà, dans cette conférence XXIII, pourquoi Freud aura recours dans les années vingt, à une tripartition comme celle du moi, du ça, et du surmoi. C'est la fonction qui oblige la jouissance libidinale à l'*Umweg*, au détour, qui l'oblige à passer toujours par ailleurs que là où il faudrait. Et dans son séminaire *Encore* qui est une réécriture de son séminaire de l'*Éthique de la psychanalyse*, dans son séminaire *Encore* Lacan dira : la jouissance c'est ça précisément. Elle comporte de façon essentielle l'*Umweg*, ça n'est pas un accident qui survient à la jouissance parce que la réalité extérieure viendrait s'y opposer, la jouissance c'est ça et c'est ce qui permet à Lacan dans son séminaire *Encore* de formuler l'impératif du surmoi comme un impératif de jouissance, comme étant : jouis.

Eh bien si on superpose *L'Éthique de la psychanalyse* et ce séminaire *Encore*, c'est du même qu'il s'agit à des années de distance. Quand on les superpose on s'aperçoit ce qu'il y a de commun dans le point de départ. Le point de départ des deux c'est Aristote. C'est que le plaisir dirige l'accomplissement de l'homme et que c'est comme dit Lacan dans *L'Éthique* « quelque chose qui n'est pas contestable ». Disons pour aller vite que le plaisir chez Aristote c'est du réel. Et ce qu'il y a entre Aristote et Freud, essentiellement, c'est ce qu'isole Lacan, c'est Bentham, c'est le philosophe utilitariste du début du 19eme siècle. Bentham a été effacé par la promotion du Marquis de Sade, et ça correspond d'ailleurs à la place que ça occupe dans le séminaire. Moi-même j'ai choisi une illustration sadienne pour ce séminaire de *L'Éthique de la Psychanalyse* et quand Lacan en a extrait un écrit, c'est un écrit qui promeut Sade comme instrument pour lire Kant. Néanmoins, comme phénomène de civilisation conditionnant la psychanalyse, Lacan isole un philosophe du XIXeme siècle, fin du XVIIIeme début du XIXeme, dont on peut dire qu'il continue de prescrire beaucoup la réflexion anglo-saxonne d'aujourd'hui, même quand elle l'ignore. Et quelle est la modification utilitariste à Aristote que pointe Lacan comme condition de possibilité de la psychanalyse ? C'est que Bentham a, si je puis dire, interposé la fiction. Il n'y a pas d'ouvrage de Bentham à proprement parler sur la théorie des fictions et ce qui s'appelle ainsi, qui est la référence qu'on utilise à ce propos, c'est un ouvrage de Ogden du célèbre couple Ogden et Richards, auteurs du livre *The meaning of meaning* auquel j'ai fais allusion naguère, cet ouvrage, qui est fait de pièces et de morceaux prélevés dans Bentham pour reconstituer sa théorie des fictions, et qui consiste à dire quoi ? Qu'il n'y a pas que les entités réelles qui sont en jeu, qu'il y a aussi à distinguer des entités fictives. Le mot entité, évidemment, implique déjà un certain mode d'être du fictif. Que le fictif, même si ça n'est pas du réel, ça n'est pas pour autant du vent. Et la notion du fictif vient à Bentham à partir d'une réflexion sur le droit, qui est le point même d'où Lacan part dans son séminaire *Encore*, parce que le droit n'est pas fait d'autre chose que d'entités fictives, c'est ce que signale - enfin il y a beaucoup de passage à lire - c'est ce que signale Bentham, les objets dont les mots homme, animal, substance sont des noms, sont des sortes d'entités réelles, sont des espèces d'entités réelles. Les objets, dont les noms, le droit, le pouvoir, l'obligation - vocabulaire juridique - les objets dont les

mots droit, pouvoir, obligation sont les noms, ne sont pas des espèces d'aucune entité réelle, et, ajoute Ogden, ce sont autant d'entités fictives, et pour être fictives, comme le montre l'exemple du droit, elles n'en sont pas moins opérantes, opératoires. De telle sorte que désormais, si l'on suit Lacan, le bien de l'homme ne peut pas être situé comme cette poussée qui le dirige vers son accomplissement mais ne peut plus être situé que dans la dialectique du rapport entre le langage créateur de ces entités fictives avec le réel.

Et c'est pourquoi il peut poser que le mouvement de bascule de l'expérience analytique, vient se placer à l'intérieur de l'opposition entre la fiction et le réel, une fois opérée la séparation du fictif et du réel. La fiction n'a rien à faire avec l'illusion, avec le miroitement, avec le miroir, la fiction c'est un fait de dit, et c'est le dire faisant être, et c'est précisément ce que Lacan a appelé l'ex-sister. Ça ex-siste à partir de ce qui est dit, ça existe à partir du dire et c'est posé par le dire comme étant, c'est posé comme une entité. C'est donc posé à partir du dire et en même temps hors du dire comme subsistant hors du dire.

Freud ne répète pas Bentham selon Lacan. Mais permet - par quelle opération ? par ce qui chemine dans les phénomènes de la civilisation - permet à Freud de poser que le plaisir n'est pas du côté du réel, le plaisir du principe du plaisir, là je me réfère à *L'Éthique de la psychanalyse*, nous dirions la jouissance, n'est pas du côté du réel, qu'elle est du côté du fictif. Et c'est ce qu'énonce Lacan, la caractéristique du plaisir comme dimension de ce qui enchaîne l'homme, se trouve tout entière du côté du fictif. Ce que permet Bentham en interposant la fiction, ça libère l'espace où il peut enfin apparaître, que la jouissance est pour l'homme - ce sont les termes de Lacan à l'époque - liée à l'effet du symbolique. Que le principe du plaisir fait rechercher à l'homme le retour des signes. Nous en avons l'écho très direct dans *L'envers de la psychanalyse* où Lacan distingue deux temps de la découverte freudienne, le premier, la découverte de l'inconscient et du sens, mais il place pas le second comme il lui arrive parfois au temps des *Trois essais*, sinon au temps de *l'Au-delà du principe du plaisir* dans la mesure où c'est là que se découvre la répétition comme répétition de traits, comme répétition de traits valant comme un élément d'écriture, en tant qu'ils commémorent une irruption de jouissance.

Et c'est ici, par ce biais, que se fait le nœud du semblant et du réel. Et c'est pourquoi Lacan rappelle dans son séminaire *Encore* qu'il est parti des fictions quand il a parlé de l'éthique.

Le nœud du semblant et du réel est vraiment la connexion qui fait tenir tout l'édifice, et c'est bien celle là, ce nœud que Lacan joue à trancher en disant qu'il se pourrait que le réel exclue le sens, ou même que le réel exclue le sens, à l'exception de se qui se produit dans le symptôme. Et donc que le symptôme a là une fonction, pour employer le mot que j'ai utilisé la dernière fois, une fonction d'agrafe, d'agrafe unique, entre le sens et le réel. Le sens c'est-à-dire le semblant et le réel. Que tout tient dans la routine des communautés, dans l'architecture des civilisations, tout tient par le symptôme.

C'est, cette année, ce que nous essayons d'interroger, et à grande échelle.

Bon, je vais m'arrêter là pour donner la parole à Éric Laurent.

Éric Laurent :

Quelqu'un a pris le soin de m'envoyer une lettre, pour me dire que lorsque j'évoquais la question de l'importance dans la civilisation de la déclaration de Pékin sur les droits de la femme, je ne tenais pas assez compte de la castration. C'était gentil, et j'espère qu'il a assisté donc au cours suivant où justement c'est dans cette perspective de la castration, que j'examinais la question des conséquences des droits de l'homme et de cette extension aux droits de la femme, formulés pour la première fois comme tels, de cette dimension d'extension, de

l'éthique de la dignité et cette transition entre l'espace privé et l'espace public.

C'est donc saisir comme un symptôme de cette civilisation, le passage de tout ce qui relevait pendant toute une époque de cette civilisation, ce qui relevait de la sphère privée, à une sphère publique. Ce qui fait qu'on a pu concevoir sous l'autorité d'une femme, d'une historienne éminente, Michelle Perrot, concevoir l'histoire de la vie privée, comme extraction de cette zone jusque là négligée dans l'histoire, et de la mettre sur la place publique et de souligner ainsi qu'il n'y a plus de citoyens de second ordre, de deuxième sexe, la castration n'empêchant pas la recherche de l'égalité des droits et la recherche de la reconnaissance égale, logique implacable instituée à partir des droits de l'homme qui...

Jacques-Alain Miller :

On avait convenu de donner un peu l'aspect séminaire, alors qu'il peut paraître qu'on suit parfois les chemins parallèles qui ne se croisent pas. Je suis d'autant plus frappé de cette référence que je me suis arrêté à peu près au moment où je voulais évoquer les historiens, c'est-à-dire appuyer un peu notre perspective sur, précisément, d'abord ce qui est apparu dans l'histoire comme une discipline : l'épreuve, et même une certaine jouissance dans l'exercice du pouvoir des semblants. C'est ça qui a passionné dans la nouvelle histoire, à quoi Lacan fait référence au début de *Fonction et champ de la parole et du langage*. Il fait référence, dans le texte, il y a eu un effet de vérité spécial, dû aux expérimentations de ce qu'on a appelé à l'époque la nouvelle histoire, à savoir qu'on s'est rendu compte qu'on pouvait faire varier en accordéon la focalisation de l'objet, que si on prenait une très longue durée comme cadre, on voyait brusquement surgir de nouveaux objets historiques qu'on n'avait pas prévus jusqu'alors, le climat par exemple, ou les grandes constantes qui étaient négligées dans l'histoire événementielle, et puis qu'on pouvait prendre une focale plus réduite, à moyen terme. Et puis qu'enfin il y avait l'histoire à très court terme, l'histoire événementielle. C'est l'effet de vérité qu'a produit le livre de Fernand Braudel sur *La Méditerranée à l'âge de Philippe II* où on a trois livres, un livre sur la longue durée, sur la Méditerranée, un livre à moyen terme et puis après l'histoire des batailles, des rois, etc.

C'était expérimenter avec une sorte d'ivresse les pouvoirs de l'artifice du cadre.

D'une part il y a ça, mais il me semble qu'elle a progressé ensuite, justement - c'est ça qui a fait le prestige de l'école historique française contemporaine - et là, brusquement, elle s'est mis à inventer de nouveaux objets historiques dont on avait jamais pensé faire l'histoire. On s'est mis à faire l'histoire de la saleté et de la propreté, on s'est mis à faire l'histoire des odeurs, on s'est mis à faire en effet l'histoire du mariage, du divorce, qui sont encore des institutions, et puis, franchement, des essais d'histoire de la sexualité, d'histoire de l'intimité, et ça a été transmis aussi bien aux historiens anglo-saxons. Alors là on peut vraiment dire que l'incidence de la psychanalyse est patente. Vous évoquiez l'histoire de l'intimité, il est évident que quelque chose s'est transmis de la psychanalyse à la discipline historique, qui a fait surgir ces nouveaux objets.

Tous ces objets sont entre guillemets « liés », pris tout de même dans le tissu du discours analytique. Ils n'ont pu les aborder qu'à condition d'avoir beaucoup de liberté par rapport à la détermination de l'objet, c'est-à-dire de concevoir comme des semblants ce cadre.

Alors le résultat c'est qu'il y a maintenant, aux États-Unis, et en Angleterre aussi, il y a énormément de livres historiques qui s'appellent « la construction de ». Alors « la construction de », ça veut dire qu'on saisit les phénomènes historiques justement dans leur caractère en quelque sorte arbitraire ou artificiel, on saisit tout ça comme des semblants. C'est déjà ce qu'annonçait

Michel Foucault en cultivant les discontinuités historiques : il y a un moment où on s'aperçoit que ça n'a pas de fondement dans le réel, ce sont des montages de semblants. Et donc les institutions, évidemment, sont des semblants, mais ça va très loin dans cet artificialisme, d'où l'inquiétude qui parcourt toute une partie de la philosophie américaine : on a perdu le réel, où est le réel ? nous ne voyons que des façons de dire, et nous ne sommes pas sûr du tout... Alors il y a, comme ce sont des gens très déterminés, il y en a en effet un certain nombre qui disent, qui scandalisent leurs collègues en disant : « na-na-na, il n'y a pas de réel » et il y en a d'autres au contraire, qui, essayent de sauver le réel. Ça n'est plus sauver la vérité comme la formule de Leibnitz que Lacan avait reprise, c'est sauver le réel, avec beaucoup de difficultés.

Alors je pense qu'on aura l'occasion de parler de ça un peu plus tard, il y a le livre de cette année de John Searle, qui s'appelle *La construction de la réalité sociale*. Il montre que tout ça c'est du semblant, il découvre le pouvoir de la symbolisation, il redécouvre les fictions de Bentham, sans les connaître apparemment, du moins sans les citer, et puis à la fin il dit : quand même il reste le réel, c'est-à-dire l'Himalaya, malgré tout ce qu'on peut dire, reste l'Himalaya. Alors il y en a d'autres qui essayent de dire « finalement le sens c'est du mensonge » et donc Quine, maintenant le vieux Quine, il doit avoir 90 ans maintenant, ça fait bien 20 ans maintenant qu'il défend la thèse que le sens ne sert à rien, que tout ça c'est des histoires, et donc il fait une logique entièrement... enfin qui nie tout réel du sens et tout être du sens, se passer du sens. Par contre il y a des transfuges dans l'autre sens, alors que tout ça est caporalisé complètement par le Cercle de Vienne, qui est tout même à l'origine de tout ça, c'est à dire Wittgenstein, Carnap, transfuge aux États-Unis, « je ne veux pas voir une seule tête qui dépasse » c'était quand même ça pendant un temps, et maintenant il y a des transfuges, par exemple, celui dont j'avais parlé il y a deux ans ou trois ans Nelson Goodman, le critique de l'induction. Alors lui, il a vraiment scandalisé la communauté des logiciens bien-pensants en prenant parti pour le « il n'y a pas de réel ». Il a fait un article célèbre qui s'appelle *Way's of words making*, les façons de construire des mondes, et en quelques pages, il nie le réel. Donc cette question que nous trouvons, qui est en attente dans Lacan, on peut dire qu'elle permet d'ordonner assez largement le champ.

(S'adressant à Éric Laurent)

C'est la rencontre sur l'histoire de l'intimité qui me...

Éric Laurent :

Pour continuer dans l'intimité, ce qui me frappait c'est, pour Goodmann par exemple, son dernier livre c'est sur l'esthétique comme ça, c'est avec sa femme ! On sent bien une perception qui se met là, enfin quelque chose d'autre qui surgit.

Jacques-Alain Miller :

Oui, c'est sûr que le côté là, la promotion du semblant en effet, ça scandalise. Je prenais l'image de la caporalisation carnapienne, et ça nous ramenait à Vienne, à l'élève Törless etc., par rapport à ça en effet il y a... Ce n'est pas les seuls, c'est vrai. J'ai été frappé, il y avait aussi quelqu'un qui se tenait avant tout à fait dans la ligne, tout en étant d'une formation un peu particulière puisque c'est un physicien à l'origine, Puttman, et en effet, dans les derniers livres que j'ai lus de lui, ceux qui sortent là, sa référence essentielle, son appui dans toute sa recherche c'est madame Puttman, c'est tout à fait exact (*rires*). Et alors ça m'éclaire un autre point cette remarque, c'est qu'en effet Searle, Searle ça fait dix ans que chacun de ses livres est dédié à Dagmar, et c'est madame Searle, et donc il la met en tête de chacun de ses livres, il y a, et on pourrait lier ça en effet à cette promotion...

Éric Laurent :

Qu'il y ait un glissement, oui. Au fond il y a un glissement sur la place publique, de l'articulation de la question de comment, non pas du rapport au réel, Freud mettant en avant la *Versagung* du rapport au réel, du dire que non, mais la rencontre de cet autre dire qui trouve son chemin sur la place publique dans la parole élevée à la dignité d'un autre que représente la position féminine et la position masculine qui se cherchent dans un espace de discours autre que la psychanalyse.

Jacques-Alain Miller :

Le problème, il me semble... Par exemple quand on prend la conférence 23, d'un côté, on sent que ça se réfère au temps de Freud, la réalité extérieure dit que non à la libido. Alors bien sûr ça n'empêche pas Freud ensuite d'imputer ce dire que non, non seulement à la réalité extérieure mais au moi qui est coordonné avec elle et puis finalement de faire reculer cette réalité extérieure pour dire le non est interne, le non est interne à la réalité psychique, c'est pas... Mais on sent, il a fallu Lacan pour qu'on s'en aperçoive vraiment, pendant tout un temps on a pensé, le non à la libido vient des *pronunciamiento* de la réalité extérieure. Il est clair qu'aujourd'hui on ne pourrait pas écrire : la réalité extérieure vient dire non à. Si aujourd'hui on peut s'apercevoir que le non est interne et que *l'Umweg*, le détour, est de structure, c'est parce qu'on a plutôt une réalité extérieure qui dit oui et qui dit même n'importe quoi, ce qui fait qu'en effet ça se cherche, le rapport entre les sexes ça se cherche à tâtons, à s'établir et le malheur américain, c'est que le recours essentiel, en effet, c'est le droit. Et donc cherche indéfiniment à capter comment un homme doit s'adresser à une femme et comment une femme doit s'adresser à un homme, aller chercher dans des règles de droit. Et si c'était appliqué, évidemment, le problème américain serait résolu faute de combattant, parce qu'on ne comprendrait vraiment pas comment ils pourraient, conformément aux règles de droit, entrer en rapport. Donc il y a un effort pour supprimer, pour remplacer, si on peut dire, l'inconscient par le droit...

Éric Laurent :

Oui : c'est une formule forte (*rires*), mais qui est promise à un avenir. Au fond, en effet, la considération maintenant de la place publique, la place publique, la forme de l'univers du discours comme place publique, pour prendre l'expression de monsieur Charles Taylor, construite sur le modèle de la république des lettres, transformée par les médias, transformée par l'existence démultipliée de la république des lettres, qui ne se limite plus à l'université, aux salons, mais à de bien autres relais, l'essentiel étant qu'elle échappe à l'ordre du maître et à l'ordre religieux.

Et Taylor contrairement à d'autres personnes réfléchissant sur cette dispersion de la place publique, plaignant ou se plaignant avec nostalgie du temps où c'était l'université qui vraiment distribuait cette république des lettres, où ayant la nostalgie de l'équilibre exquis atteint à un moment entre les salons et l'université pour la distribution des valeurs...

Jacques-Alain Miller : Les hommes à l'université, les femmes dans les salons !

Éric Laurent :

Voilà, tenant et distribuant ainsi, permettant de rééquilibrer ce qui paraissait tordu, là Taylor prend ça comme un fait, il ne se plaint de rien, il constate que la place publique maintenant c'est ça, c'est cette démultiplication de tous ces centres, au fond cette absence de centre, et cette expérience jamais connue jusque là, à cette échelle, disons, de la communauté de bla-bla, il dit métatopique, qui ne se limite plus à un lieu, à un topos, soit du discours, soit de la géographie, qui se dématérialise.

Alors cette place publique comme sphère de la discussion, il faudra en préciser les rapports avec l'alétosphère que Lacan introduit dans son *Séminaire XVII*, cet alétosphère qui infuse toute notre vie contemporaine.

Jacques-Alain Miller :
L'alétosphère, c'est en quelque sorte la condition technologique qui rend possible ce que Charles Taylor appelle la place publique et ça existe vraiment. Je me suis absenté, je me suis retrouvé dans une petite île de l'Atlantique, eh bien on ouvre la télévision, on a la chaîne locale, et le grand problème de la chaîne locale c'est qu'est-ce qui s'est passé dans un coin de la Judée Samarie ? On peut aller très loin, si on a le malheur d'ouvrir la télévision, on est exactement, on est dans la sphère publique, on n'échappe pas à ça. Et là bas, il y a même Internet, il y a une liaison Internet.

Donc, c'est partout, enfin, l'alétosphère c'est en quelque sorte la condition technologique du bavardage universel où Taylor voit notre condition. J'aime beaucoup le terme de métatopique, je le signale, parce qu'on s'aperçoit bien quand même que par rapport à ça, du champ de la topique analytique, parce qu'autant du point de vue de la sphère publique on peut aller où on veut, ça reste pareil, autant l'expérience analytique, elle, se passe en un lieu, avec une personne possible, alors bien sûr elle continue dans les intervalles mais enfin c'est vraiment une sphère hypertopique. Et évidemment là où on nous essayons une sorte de corrélation entre la métatopique de la sphère publique, et l'hypertopique de l'expérience analytique, il y a une tension. Alors qu'il est clair que l'hypertopique de l'expérience analytique est quand même une valeur refuge par rapport à la sphère publique.

Éric Laurent : Alors justement, il me semblait qu'un exemple clinique venait signaler cette articulation entre la psychanalyse et ce lieu, qui parait son envers, de la place publique, de l'alétosphère. L'exemple clinique qu'on m'a rapporté, c'est un sujet féminin qui médite sur une chose horrible qui s'est passée, la mort d'un enfant. Ce qui trouble ce sujet au plus haut point, c'est qu'alors que dans la vie vigile et avant de s'endormir, c'est là ce qui l'occupe, la méditation sur la relation entre une mère et son fils, mort, et dont même elle a pu être la cause de cette mort, eh bien elle rêve qu'elle a une relation sexuelle avec sa mère ; ou plus exactement qu'elle sait qu'elle a eu une relation sexuelle avec sa mère. Elle ne se voit pas dans le rêve, une série de détails dans le rêve montre qu'elle s'identifie, que ce rêve poursuit la réflexion sur l'incident qui a déclenché le rêve, et ce qui la trouble, c'est qu'elle a dans le rêve un orgasme, mais qui s'obtient alors qu'elle raconte à l'analyste la première partie du rêve, c'est-à-dire qu'elle sait qu'elle a eu une relation sexuelle avec sa mère.

D'ailleurs l'analyste qui recueillait ça, ça le troublait aussi : pourquoi ça venait là et comment lui donner sa juste valeur, à ce phénomène ?

Alors premièrement on voit qu'on retrouve là, les associations du sujet se poursuivent et le sujet lui même accompagnait le trouble de l'analyste en se demandant mais pourquoi c'est avec la mère et non pas avec le père ? Qu'il y a eu cet horizon incestueux, et pourquoi est-ce que c'est en le disant ?

Alors premièrement on retrouve là, si l'on suit ce dont nous parlions la dernière fois, les indications de Freud de comment on retrouve derrière les scènes de séduction avec le père, la scène de séduction avec la mère.

Et deuxièmement, on retrouve cette relation ravageante avec la mère et qu'au fond ce sujet méditait sur quoi ? Elle, qui s'est protégée, tout en étant certaine du pouvoir qu'elle avait sur son père, s'est protégée de lui et cherchait dans la relation avec la mère, à la fois une relation de tension agressive mais un abri. Et ce qu'elle reprend dans le rêve, c'est sa réflexion vigile, c'est qu'avec la mère point de paix, que la relation avec la mère inclut la mort, ça c'est ce qui la troublait au moment de s'endormir, mais ce qu'elle trouve, c'est qu'au sein de la relation avec la mère, point de paix, parce que si pour le garçon, puisque c'était un garçon, il est menacé par la mort, pour la fille, ce qu'elle trouve, c'est la jouissance

qui est au centre, et qui fait l'absence de paix et de recours dans cette relation. Ce qui fait que le seul recours c'est de dire, c'est de le dire à l'analyste. Alors névrose de transfert ou jouissance du bla-bla ? Les deux sans doute, c'est-à-dire que la névrose de transfert, c'est l'introduction à cette jouissance du bla-bla, d'avoir à dire et d'articuler le sens et le réel dans la perspective que tu disais et que tu présentais dans la réflexion globale sur l'agrafe que tu donnes peu à peu, là, l'orgasme vient là marquer le relâchement des tensions, tout ce qui était d'angoisse accumulée vient à un moment donné trouver son capiton, et son capitonnage au moment où elle peut dire et retrouver un endroit où se branche, où s'agrafe son langage privé et le langage public qui au moins consiste à commencer à pouvoir dire à l'analyste. Et comme dit Freud le symptôme ça commence à deux, là ça retrouve cette perspective symptômatique dans cette clinique de pouvoir avoir à dire.

Alors c'est là où la psychanalyse, qui a trouvé dans les ratés du discours, dans l'acte manqué, dans les ratés de ce qui ne peut pas se dire et qui n'arrive qu'à se montrer, se montrer par l'acte symptomatique, qui est sans doute la façon analytique de montrer, comme dit Einstein. Cette façon de montrer indique la place où la jouissance recèle et qui fait la limite ou qui fait l'horizon du discours public.

Dans la place publique telle que le conçoivent un certain nombre de philosophes dont Taylor, cette place publique a des ennemis, elle n'est pas, bien sûr, toute puissante tout le temps. Elle est menacée par le tyran, elle est menacée, ça le tyran c'est la figure de ce qui menace de l'extérieur, mais elle est menacée de l'intérieur, par l'autodestruction ou la fragmentation et il prend comme exemple de l'autodestruction, une excellente place publique qui a donné aussi un modèle de la place publique, qui est le marché. Le marché et sa main invisible ont fasciné par justement ce mécanisme apparemment autorégulateur, mais Taylor n'est pas dupe et avec lui ceux qui réfléchissent en notant que jamais le marché n'a pu exister sans une régulation qui l'encadre, qui lui donne ses règles, voire qui lui donne ses lois, sinon il s'auto-détruit. Il y a encore l'autre limite de cette place publique qui est la fragmentation, qu'à force de communautés topiques, la place publique se ramène à simplement une communauté d'intérêts qui n'arrive plus à communiquer entre eux, l'intérêt fragmentaire réduisant finalement cette mobilisation globale. Et il voit là apparaître des figures qui sont, à travers l'autodestruction, ou la fragmentation sur une jouissance fermée, voit apparaître les pulsions de mort que la psychanalyse considère au centre de l'expérience du langage.

Demandons-nous comment Freud lui-même a constitué la communauté à laquelle il s'adressait. A qui s'adressait-il ? Aux psychanalystes bien sûr, à la communauté qu'il essayait de constituer et d'abord sous les formes ou les différentes formes de son internationale. C'était au départ, dans les années 10, une modification du modèle des sociétés savantes ou philanthropiques à peine adaptées aux besoins de la psychanalyse, au besoin de pouvoir parler clinique et former un certain nombre d'analystes. Puis ensuite il l'a modifiée, modifiée spécialement à partir de 1926, mais auparavant par l'équilibrage, par des comités secrets, par l'équilibrage par un certain nombre d'autres instances, non résorbables dans les sociétés savantes ou philanthropiques. Il l'a modifiée pour produire une nouvelle investiture sociale, ce qui est un tout autre ordre. C'est un ordre qui met en jeu ce que Lacan a appelé le réel de la formation des analystes et il a fallu adapter la société savante, l'espace de discours, à ce réel pour constituer enfin l'espace de discours que Lacan lui, nous a permis de nommer, constitution de ce discours analytique qui se retrouve le juge des différentes formes d'organisations entre analystes selon qu'elles lui conviennent, à ce discours, ou

pas. Il y a les sociétés de protection contre, contre le discours analytique, c'est le revers de la philanthropie, et puis il y a les Écoles qui devraient fonctionner dans le sens du déchaînement du discours analytique, de sa transmission, tout en la régulant, pour tenir compte du réel en jeu.

Au delà de la communauté des analystes, Freud, à qui s'adressait-il ? Il s'adresse et il le maintient justement au moment où il annonce la constitution de sa communauté nouvelle des analystes, dans son livre *La question de l'analyse profane*, l'analyse laïque. Il s'adresse à ce qu'il appelle l'auditeur impartial. L'auditeur impartial c'est une fiction kantienne, celui qui n'a pas d'intérêts pathologiques dans la question, le juge impartial auquel il vient présenter sa communauté, dont il montre la valeur. C'est un universel et de l'autre Freud pourtant s'adresse à la horde, à la horde qu'il a mis au jour lui, à partir de *Totem et Tabou*, cette horde préhistorique dont il voit l'effectivité dans le monde civilisé, ou dit civilisé. Et pour lui la horde est palpable, elle est toujours là. Comment donc lui parler ?

Il a trouvé une façon avec *Malaise dans la civilisation*, mais de façon plus radicale, après 1933, après cet effet de surface qui était la prise de pouvoir du parti nazi, il a trouvé une façon qui s'appelle *L'homme Moïse et le religion monothéiste*, une façon de s'adresser à cette horde, paradoxalement en parlant du statut du juif et se centrant sur l'homme ordinaire, sur le fait que l'humanité pour vivre n'a pas besoin de *führer,* elle n'a pas besoin de ce que lui a vu apparaître, a isolé, dans cette sorte de leader jouissant, celui qui jouit de la privation de jouissance des *moi*. Et c'est une sorte d'éloge de l'homme ordinaire auquel il se livre dans son *Moïse*. Moïse n'est pas un grand homme, dit-il en un sens, c'est un homme ordinaire, comme le disait la bible de Philipson, qu'il avait lu, comme Christophe Colomb, dit-il, est un homme ordinaire, démontrant que des grandes choses peuvent être accomplies par les hommes ordinaires. Et le projet qu'il avait annoncé au début de *Psychopathologie de la vie quotidienne*, sous la forme suivante : « traduire la métaphysique en métapsychologie, c'est surtout traduire la métaphysique en terme de métapsychologie de la vie quotidienne. En terme de vie quotidienne comme Luther, a commencé à y toucher pour l'expérience religieuse ». C'est aussi d'ailleurs Charles Taylor qui souligne que Luther y a touché en interdisant les monastères. Que le moine, valeur suprême de la norme religieuse de l'époque du catholicisme unit, retranché, retiré, à été supprimé, et qu'à partir de là plus besoin de ceux qui prient comme communauté mais que l'homme ordinaire devient celui qui prie dans son travail même, qui devient prière. La communauté de ceux qui prient devient chacun et non pas tous.

Et Freud est très conscient qu'il adresse son *Moïse* dans un contexte, à une humanité qui connaît le fascisme et c'est pour cela qu'il veut le garder secret d'abord. Il parle de son livre en disant « le livre secret » et il écrit à Arnold Zweig qui vient de s'installer en Palestine, dès septembre 34, il lui décrit l'atmosphère autrichienne « nous sommes, nous vivons ici dans une atmosphère de rigorisme catholique, la politique du pays est entre les mains d'un homme de confiance du Pape, un certain Père Schmitt, un historien des religions qui hait la psychanalyse ». Et Freud ainsi craint pour la psychanalyse et ne veut pas publier son livre et il ne le fera, vous le savez, qu'en arrivant en Angleterre. Il écrit à l'époque à Zweig, avec l'humour qui lui est habituel « ça n'est pas la bonne occasion pour un martyr ». Et il préfère écrire en même temps « Le trouble du souvenir sur l'Acropole », qu'il adresse à Romain Rolland.

Alors la thèse de Freud, est une thèse foncièrement de discours. C'est d'ailleurs dans une lettre, toujours à Zweig, qu'il va créer la formule qu'il reprend dans son livre « Moïse a crée le juif ». C'est une

invention de discours qui le fascine, chez cet homme ordinaire.

Jean-Bertrand Pontalis, dans la préface très intéressante qu'il fait à l'édition de son livre, note que c'est une mise en pièce du père auquel se livre Freud, mais est-ce sûr ? Quel a été le résultat du livre ? C'est que Freud, qui annonçait son projet comme montrer que Dieu le père a un jour marché sur la terre sous une forme corporelle, il s'est révélé que ce livre indiquait que lui-même allait se transformer en Moïse, allait se transformer en père sacralisé pour un discours qui allait le figer dans cette position du père mort, si l'on en croit, du moins, l'analyse qu'en fait Lacan de l'état du discours analytique dans les années 50.

Cela ne suffit pas, car il s'agit de réintroduire le père mort dans l'espace de la conversation, non seulement de la vie ordinaire, non seulement de dire qu'il a vécu, et qu'il a sûrement eu une apparence corporelle mais d'en faire un objet de discours et de le réintroduire dans la considération du discours universel.

Je terminerai là-dessus, ça nous laisse peut-être peu de temps mais, juste une scansion et puis voilà, je reprendrai sur ce point, sur le point simplement qu'hier c'était l'anniversaire de la mort du dernier président, et dans un livre qui est sorti à cette occasion, on recueille la confidence de Mitterrand qui disait ceci à monsieur Benhamou : « En fait je suis le dernier des grands présidents, je veux dire le dernier dans la lignée de De Gaulle, après moi il n'y en aura plus d'autre, en France, à cause de l'Europe, à cause de la mondialisation, le président deviendra une sorte de super premier ministre, il sera fragile, il sera obligé de cohabiter avec une assemblée qui aura accumulé bien des rancœurs et des rivalités, et qui à tout moment pourra se rebeller ». Cet aspect « après moi plus de grand homme », il n'y aura plus que l'espace du discours sur la place publique, des super premiers ministres fragiles, c'est étrange comme perspective dans notre ? ? ?, mais ça recouvre quelque chose !

Donc j'arrête là et je reprends la prochaine fois.

Fin du Séminaire Miller/Laurent du 08 janvier 97

L'Autre qui n'existe pas et ses Comités d'éthique

Éric Laurent et Jacques-Alain Miller

Septième séance de séminaire

(mercredi 15 janvier 1997)

Éric Laurent :

Nous en étions restés la dernière fois à cette proposition sur l'avenir, énoncée par un dernier président qui était mort, sur le fait qu'il se voyait comme le dernier d'une lignée. Et dans le fil de notre propos nous nous interrogions sur le fait de savoir ce qu'il voulait dire.

Comme le confiait donc Jacques-Alain Miller, en sortant, est-ce qu'il se voyait lui-même comme annonçant le fait que « le moule à père mort » était cassé et qu'il ne restait donc plus que l'espace de la discussion, la place publique, et finies les identifications fortes. Il me le confiait, puisque nous avons continué l'interactivité tentée pendant la séance, après, dans les couloirs ; on s'y efforce et la dernière fois donc Jacques-Alain Miller a fait justement des efforts pour essayer qu'on ne soit pas en parallèle et qu'on se croise et je vais essayer d'en faire autant, de continuer moi aussi la tâche.

Le fil de ces questions consiste à nous interroger sur le projet laïque de Freud. Sur sa volonté, maintenue jusqu'au dernier moment, de montrer que Dieu a bien marché sur la Terre sous une forme corporelle et que c'est un traitement essentiel à opérer pour l'humanité.

Je reprenais le commentaire que faisait Marie Moscovici dans sa préface au *Moïse*, publié dans la collection de Jean-Bertrand Lefevre-Pontalis, enfin Pontalis maintenant, le père mis en pièces comme sacralisé, dit-elle, à propos du *Moïse*, ça n'est pas une réussite puisque Freud a annoncé dans ce texte même son destin, lui qui allait devenir en tant que fondateur du discours psychanalytique, qui allait devenir son père mort et d'ailleurs à l'occasion assassiné par ce qui allait suivre, le post-freudisme assassinant un certain nombre de thèses freudiennes. Encore qu'il faudrait nous interroger évidemment surtout sur le statut de féminin qu'a eu la relève doctrinale après la mort de Freud, dans les deux camps de l'Annafreudisme ou de Mélanie Klein.

La limite même qu'a eue le projet freudien c'est qu'après son décès, Freud n'est pas devenu Autre. L'Autre en effet c'est, dans *Encore*, Lacan peut souligner que l'Autre qu'il avait mis en place, dans son enseignement, dans les années 60, l'Autre du temps de *L'instance de la lettre*, « était une façon, dit-il, je ne peux pas dire de laïciser mais d'exorciser le bon vieux Dieu. » Alors pourquoi choisir « exorciser » ? L'exorcisme c'est une technique qui consiste, lorsqu'un démon est présent dans le corps d'un sujet, on le nomme de toute une série de façons, et c'est une pratique de discours qui fait qu'on part des noms connus, habituellement repérables par ces êtres là et puis on cherche, on ratisse large, jusqu'à ce qu'on trouve le démon qui répond, et il répond parce qu'il se manifeste, le brave exorcisé remue, témoigne qu'en effet son démon intérieur est nommé, touché, atteint. On cherche, dans l'exorcisme, une pluralisation des noms du démon. Alors appliquer ça au bon vieux dieu est évidemment un envers mais sans que l'Autre ait une façon de pluraliser les noms de dieu. Et Lacan relit dans *Encore* le lieu de l'Autre comme annonçant la pluralisation des Noms-du-Père, comme ça été montré dans son Cours à son époque par Jacques-Alain.

Cette annonce est une voie de la laïcisation, la voie lacanienne qui fait que Lacan, lui, dans les années 80, annonçait qu'il allait « devenir Autre enfin ». Et c'est en effet à partir de là que nous pouvons nous situer pour aborder ce statut, où le statut dans notre civilisation présente, de cette instance du père mort. Est-ce que le Moïse de Freud, après tout, n'est pas un essai de multiculturalisme, puisqu'il considère que, dans un espace donné, le monothéisme égyptien a été refilé à une population stable et avec une conscience d'une communauté forte qui a emprunté, par le biais d'un haut fonctionnaire doué, qui a emprunté ainsi une mise au point d'un projet culturel.

Il y aurait cet essai de multiculturalisme et d'une universalisation dans le *Moïse*, et au début d'une sorte de pluralisation si l'on veut du Nom-du-Père minimal. Il y a deux dieux comme il y a deux Moïse, il y a l'égyptien et il y a le juif, ce sont des modes annonçant le rapport indissoluble à ce dieu, deux modes sous lesquels se reconnaissent évidemment ces deux figures ou ces deux modalités de dieux qui, plus tard, ont été nommés d'une part le dieu des philosophes et des savants, le dieu calculateur, le dieu sage, le dieu bon, le monothéisme égyptien des prêtres et puis le dieu d'Abraham et de Jacob, celui que Moïse a fait passer selon Freud dans le réel.

C'est à partir de ce point que Freud considère qu'il y a autour du père un symptôme qui ne se déplacera pas, qui ne peut que se déplacer, mais non pas se dissoudre, dans les instances de la civilisation ou de la sphère publique.

Alors ces deux instances, le dieu calculateur et le dieu exigeant, symptomatique, on les retrouve aussi bien dans l'analyse des fondements du régime de civilisation actuelle que tentent un certain nombre d'auteurs et actuellement nous nous centrons sur Charles Taylor, philosophe canadien, qui a l'intérêt de souligner qu'il est impossible, quoiqu'on en ait ou quoiqu'on en veuille, de se limiter à une conception du lien social articulé autour du calcul de l'intérêt commun. Cette définition de l'intérêt social, des classiques anglais, a pour lui, à l'opposé, un envers, qui est la pensée classique, aristotélicienne, ou transportée encore à la Renaissance, dans les cités comme Florence, autour duquel tourne la pensée de Machiavel. Il faut, pour une communauté, des identifications fortes, un patriotisme républicain, et ce type de patriotisme n'est pas de l'ordre du simple intérêt commun. C'est un type d'identification plus forte, autre, qui fait que le citoyen se reconnaît, dans les lois de la Cité, comme étant une extension propre de lui.

C'est différent du lien libéral, conçu comme liberté négative surtout, tenant à distance les empiétements de la loi, sur les libertés de chaque individu, atomiquement conçu, comme petit atome.

La thèse républicaine c'est celle de Taylor, c'est aussi celle que vient répandre spécialement à Paris cette semaine, Jurgen Habermas, qui est à Paris pour une série de conférences, (*à Paris VIII, précise J.-A. Miller*), oui à Paris VIII, invité par le directeur de Paris VIII, par monsieur Le Poulain, et qui expose en particulier, vous l'avez lu sans doute, combien pour lui, dans les derniers ouvrages qu'il a écrit - il a pris sa retraite il y a deux ans - il poursuit son œuvre spécialement sur ce point, qui lui parait décisif actuellement, « montrer comment la vie politique doit être organisée de telle sorte que les destinataires du droit en vigueur puissent se considérer en même temps comme les auteurs du droit », les lois comme extension de soi, et non pas extérieur venant peser ; et s'il n'y pas cette interaction, cette intersubjectivité avec l'Autre de la loi, et bien les sociétés modernes se retrouvent en péril.

Cette conception de Taylor ou d'Habermas, qu'ils considèrent suffisamment importante ou urgente pour en faire la mesure d'une action, c'est de souligner la limite de l'éthique du Droit des sociétés libérales, l'éthique du Droit plutôt que du Bien, dans lequel l'État ou l'instance régulatrice doit simplement arbitrer les exigences des individus, des

exigences rivales et on ne sait pas ce qui est la solution, la seule chose qu'on connaît, c'est la règle de droit qui permet d'arbitrer.

Il y a une façon de concevoir une limite à ce caractère procédural, cette simple règle de droit qui s'applique, c'est de concevoir la nécessité d'une instance ou de maximes universelles, en dehors de tout intérêt. Non pas la règle pour arbitrer les intérêts, mais une règle en dehors de tout intérêt pathologique, dit Kant. Eh bien ce type d'instance, très abstraite, c'est une deuxième façon de limiter ça. C'est ce que John Rawls a fait dans ses travaux et qui représente une inspiration constante par exemple dans les programmes sociaux-démocrates du monde entier, il réfléchit sur le principe qui, au-delà du droit, marque le principe de la justice.

Le troisième point que met en avant Taylor, c'est que ni ces calculs d'intérêts, ni le principe abstrait kantien, ne permettent de définir des identifications fortes, il faut qu'il y ait ces identifications républicaines et lui, il dit, contrairement à ces collègues, il voit que dans l'insurrection par exemple des américains à l'époque du *Watergate*, il en voit le signe qu'il y a une identification suffisamment forte pour qu'au-delà des calculs d'intérêt, il y ait la notion d'un bien commun qui était souillé par les agissements du Président de l'époque et il voit là une trace d'identification à la vraie nature de l'*américan way of life*, que c'est un certain style de jonction entre politique et morale, particulier aux États-Unis, et qui fait que c'est la chose qui soulève, c'est la chose qui provoque des indignations en masse.

Moyennant quoi il propose, à partir de là, que pour préserver ces types d'identification il faut sans doute que l'État ne soit pas entièrement une puissance neutre. Il prend le modèle de l'endroit où il réside, qui est le Québec. Vous savez qu'au Québec, ils ont fait comme en Catalogne, c'est-à-dire qu'ils ont imposé la langue française dans les écoles, y compris pour ceux qui sont anglophones. Et donc les anglophones ont beaucoup crié en considérant que c'était une limite de leur liberté, ils ne pouvaient pas... Eh bien justement, ils cherchent une justification de droit qui permette de le faire et la justification de droit, ou en tout cas la philosophie du droit en philosophie politique pour Taylor, c'est de dire que l'État au Québec ne peut pas être une instance neutre car ça toucherait à l'identité de la communauté québécoise et qu'il est parfaitement compatible avec une société libérale et démocratique d'imposer, au delà de la liberté d'un certain nombre de personnes, d'imposer, pour préserver une identification, donc, la nécessité avant de préserver la communauté.

Ce qu'on retrouve, dans la conception qu'il nous propose, c'est qu'on ne peut pas se contenter, à travers la réflexion qu'il amène, qui est centrée sur la philosophie politique, essentiellement la conception même anglo-saxonne de la chose, on ne peut pas se contenter de la place publique et de la discussion. Il y a, ou peut-être seulement aux États-Unis, qui a confondu son Histoire avec cette procédure même, mais qu'ailleurs les identités font qu'il y a un registre en tout cas des identités, qui échappe à la règle de la pure limite de l'Autre à toucher ce qui est mon plan de vie, enfin mon souhait, mon vœu, et que la discussion doit toujours laisser en dehors cette sphère-là.

L'identité qu'il découvre sous la sphère ou la place publique, la sphère publique, c'est qu'il y a toujours des identifications qui relèvent d'une zone d'un autre ordre que celle réservée à la discussion. Il y a une zone à protéger qui touche aux identifications les plus centrales. Et Freud a, dans son *Moïse*, le même abord. Il dit, page 224 de la collection que je citais « pour en revenir à l'éthique, nous pouvons dire qu'une partie de ce qu'elle prescrit, se justifie d'une manière rationnelle, par la nécessité de délimiter les droits de la communauté face à l'individu, les droits de l'individu face à la société, et ceux des individus les uns par

rapport aux autres », ça c'est la zone de discussion, c'est la zone de rationalité ouverte, place publique, et c'est la zone aussi de liberté négative, c'est une limite à ce que l'autre peut exiger de moi.

En revanche ce qui dans l'éthique nous apparaît grandiose, mystérieux, évident d'une manière mystique, doit ses caractères à leurs connexions avec la religion, à une origine qui découle du désir du père.

Il y a une zone d'identification, qui elle est présenté non pas sous le mode rationnel mais sous le mode mystique, il y a une zone, qui est la zone du sacré, à la fois le plus admirable, et le plus horrible, enfin la zone où, en dehors de discussions, on peut demander des sacrifices. Et c'est ce qui toujours s'abstrait de ces discussions sur le simple intérêt commun. C'est : quelle est l'instance qui demande des sacrifices et où est-elle, où se situe-t-elle ?

Cette instance qui, d'autant plus exigeante, qu'apparemment tout n'est plus que calcul de la raison, et le paradoxe est que les sociétés benthamiennes, réservent toute une zone d'appel au sacrifice, qui n'arrive pas à être, si l'on veut, prise dans la place publique, qui reste en dehors, qui reste[2] une zone qui reste dans une obscurité en dehors de la sphère publique. Alors pour autant, est-ce que nous pouvons nous fixer à dire que cette zone là, c'est, comme l'indique Freud dans le *Moïse*, c'est la zone religieuse, celle où c'est le père qui est en jeu. C'est toute la problématique que développe Lacan dans son *Encore*, dans lequel nous sommes rentrés depuis un moment.

C'est que ce qui change, au moment où Freud commence son projet de laïcisation de Dieu, Lacan constate dans son *Encore*, page 171, que « ce qui se tentait à la fin du siècle dernier, ce qu'ils cherchaient, les braves gens dans l'entourage de Charcot et des autres, c'était de ramener la mystique à des affaires phalliques, des affaires de foutre, ça n'est pas ça du tout ».

Le projet contemporain n'est pas du tout le même, nous ne sommes plus dans un espace de civilisation où le projet laïque consiste à ramener la mystique à la fonction phallique. La libération du discours, disons, des femmes, et de leur insertion sur la place publique fait que, au-delà de ce que Lacan appelait la part de la mode concernant les rapports entre les hommes et les femmes, il y a le fait que la sphère publique, dans le monde entier, diffuse, répand, fait entendre une parole, qui jusque là n'y avait pas son lieu, qui l'avait en tout cas autrement, qui l'avait cantonné dans des genres littéraires, dans le roman, depuis le XVIIeme siècle, le facteur essentiel d'éducation des femmes par les femmes mais qui maintenant déborde toute cette sphère, toute cette place publique.

Et il n'est pas certain, mais plutôt certain qu'à l'envers de ce qui se passait à la fin du siècle dernier, notre fin de siècle c'est plutôt une sphère publique, qui diffuse, qui fait entendre non pas l'identification au Un du père mais qui fait entendre un autre mode identificatoire, son double, l'autre face de la jouissance du dieu, que Lacan présente dans *Encore*, une face où c'est la voix d'un appel d'un dieu en dehors de la sphère de la raison, pas le dieu des philosophes et des savants ou du calcul de la place publique, la zone de l'appel au sacrifice mais peut être qu'alors c'est moins la volonté du père qui s'y fait entendre, que la question de la jouissance en tant qu'elle échappe à la jouissance phallique.

Ce régime de la jouissance qui se fait entendre s'adresse aux hommes et aux femmes en faisant entendre une voix qui dit : « tu peux toujours y aller, tu peux toujours essayer de rejoindre une jouissance nommable, mais ni la jouissance du pervers polymorphe, côté homme, ni la jouissance qui s'y accorde coté femme ne te permettent, ni l'une ni l'autre, de pouvoir t'y retrouver ». Et là nous trouvons une opposition centrale dans *Le Moïse et le monothéisme* et le *Encore* de Lacan.

La zone d'identification divine qui se trouve à la fin du *Moïse*, c'est un mode d'identification qui permet de s'y retrouver, qui permet de faire du Un, et c'est ce que Charles Taylor considère comme le ciment caché des communautés qui tiennent même si elles sont composées comme aux États-Unis, de migrants, de populations extrêmement mobiles, il y a néanmoins du Un qui permet de s'y retrouver et qui est caché.

La grande question de la jouissance féminine, autre face du dieu que fait voir Lacan dans *Encore*, c'est que ça permet d'éprouver de la jouissance mais ça ne donne pas du savoir. C'est « elle l'éprouve mais n'en sait rien », ce qui ne permet pas de s'y retrouver. Et est-ce qu'au fond le moment actuel, ça n'est pas que nous assistons à une sphère publique qui, par la propulsion ou l'accent même mis toujours dans la face calcul et benthamienne de l'opération, de ce qui règle le lien entre êtres humains, ne fait pas d'autant plus valoir, en creux, l'appel à un sacrifice au nom d'une jouissance dans laquelle on ne se retrouve pas. Dans laquelle on ne trouve pas le savoir qui convient pour en faire une identification.

Alors la face positive, c'est la diversité, le non embrigadement, tout ce qui est du charme du « un par un » et l'envers, plus terrible, c'est que cela ne donne pas les moyens de savoir comment se situer face à l'Autre et à son appel à un toujours plus, à un encore. Est-ce que ce n'est pas dans ce contexte qu'il faut situer - ce contexte d'échec de la tentative mâle perverse polymorphe à répondre à l'envi - sans *e* final - répondre à l'appel, verset de jouissance - est-ce que ça n'est pas l'échec de la tentative perverse polymorphe que la multiplication des substances toxiques, de l'usage réglé et déréglé des substances toxiques qui fait un des problèmes de notre ambiance de civilisation, dans laquelle il faut souligner que le toxicomane n'est pas un pervers du registre classique, c'est une thèse que justement Lacan a permis d'établir en montrant comment lui, le toxicomane, se libère du rapport au phallus. Mais allons plus loin, est-ce que l'idée, l'indication de Lacan « le toxicomane rompt le mariage avec le phallus sur le modèle petit Hans », est-ce que cette rupture, ça n'est pas la tentative du sujet de répondre à la jouissance qui se présente comme inatteignable côté féminin. Tentative de rejoindre l'inatteignable de la jouissance aperçue côté femme.

C'est la façon dont Lacan présente la place, l'importance de Kierkegaard et de la voie qu'il traçait. « Cette jouissance féminine qu'on éprouve et dont on se sait rien, n'est-ce pas, dit-il, ce qui nous met sur la voie de l'existence, comme ce qui a mis Kierkegaard sur la voie de l'existence ». En quoi ? Kierkegaard présenté comme le champion de l'existentialisme contre l'universel hégélien, contre le tout, contre l'Autre total de Hegel, lui, défendant son angoisse et la particularité, l'unicité de son angoisse face à cet Autre.

Lacan se demande si donc, il n'a pas, lui, aperçu à partir de sa carrière de séducteur - brève - dans son rapport à Régine, est-ce qu'il n'a pas aperçu là un mode, dans cette jouissance inatteignable, dan une jouissance qu'il n'allait pas rejoindre, une existence dont il était séparé, ce qui échapperait toujours au « tout » et que l'angoisse kierkegaardienne, il la corrèle à une expérience, la rencontre avec une jouissance, donc séparée, chez Régine et que le séducteur tombe là-dessus.

Identification dont on sait rien, sinon que cette jouissance est impossible à rejoindre et simplement identifiée en ce point, qui ne permet pas de s'y retrouver et qui seul permet de la constater, qu'elle se trouve au cœur même de l'Autre.

Alors la sphère publique actuelle, elle différerait de celle qui fonctionnait dans le régime précédent, parce que justement elle n'arrive plus, tout en contenant en son bord cette zone sacrée réservée d'appel au sacrifice au nom de ce qui dépasse la discussion, donc il y a ça qui est toujours présent, sans qu'il y ait les moyens de s'y retrouver, donc de le savoir. Ça ne se présente pas sous les

formes en tout cas d'un savoir autre que celui que pourrait indiquer la psychanalyse, le chemin sur lequel la psychanalyse pourrait, elle, peut-être relever et s'insérer dans cette place publique pour faire entendre la façon dont elle situe le paradoxe, alors qui n'est pas crainte et tremblement, qui n'est pas l'angoisse, mais qui est la façon dont tombe sur le sujet, au-delà de l'angoisse, le secours de la jouissance éprouvée sans le savoir.

Bon je terminerais donc pour aujourd'hui là-dessus.

Jacques-Alain Miller :

(s'adressant à l'auditoire) On entend ?

Alors je me suis promis aujourd'hui, c'est une bonne résolution, de présenter, de commenter l'ouvrage récent auquel j'ai fait allusion la dernière fois, celui de John Searle, qui s'intitule *La construction de la réalité sociale*, qui est paru fin 95 aux États-Unis.

J'ai dû prendre mon courage à deux mains, parce que je considère que c'est un ouvrage qui est un signe des temps, mais pour l'apprécier il faut avoir peut-être une idée du parcours de ce philosophe, parcours qu'il est difficile de retracer ici en détail. D'autre part je ne crois pas qu'on puisse éviter, quand on parle de ces auteurs, Searle, ou Taylor, ou Habermas, d'autres encore, je ne suis pas sûr qu'on puisse éviter, dans cet auditoire-ci, au moins, une certaine baisse de tension, par rapport à ce dont nous traitons d'habitude et le style dans lequel nous le faisons.

Et en effet, quand on est formé par Lacan, comme vous l'êtes, on se trouve au-delà des difficultés qui animent ces philosophes. Par exemple ce livre est une redécouverte de la symbolisation, la conclusion se termine devant l'énigme de ce qu'il appelle « la capacité biologique de l'être humain de faire que quelque chose se symbolise ». C'est aussi une redécouverte pas à pas de l'être de fiction qui est toujours... qu'il amène comme une sorte de paradoxe dont néanmoins il faut bien reconnaître la présence et le caractère effectif dans l'existence humaine. Le voilà qui démontre, à un moment donné, par quelques petits arguments, que quoiqu'on fasse, on doit considérer que le langage est déjà là, qu'on n'arrive pas à le déduire. Et aussi bien, le voilà devoir inventer, d'ailleurs de livre en livre, à enrichir sa conception d'une dimension nécessaire pour penser la conscience elle-même, une dimension de ce qui, en deçà de la conscience, la structure. C'est ce qu'il appelle, et de livre en livre, il améliore sa conception, c'est ce qu'il appelle le *back-ground*, l'arrière-plan, mais attention, ce n'est pas l'inconscient freudien, le *back-ground* de Searle c'est quelque chose de plus fondé que l'inconscient freudien.

Donc à le lire à partir de Lacan, on a le sentiment d'avoir peut-être le plan du labyrinthe dans lequel il s'avance et dont il essaye de faire un autoroute.

Alors il y a une certaine fraîcheur de ce point de vue, et qu'on pourrait taxer de naïveté. Certainement il y a de la naïveté à, par exemple, ne pas évoquer le moins du monde l'auteur que je mentionnais la dernière fois, Bentham, je suppose que ça sera fait dans, après tout je n'ai pas vu son nom en le lisant - je regarde l'index que je n'ai pas consulté - il n'y a pas le nom de Bentham, je suppose que ce sera fait dans les commentaires qui seront apportés, qui ont peut-être déjà été apportés dans les revues américaines et anglaises, mais enfin c'est un manque flagrant, alors que c'est le problème même qu'il aborde, et qu'il doit en définitive donner l'exemple du droit comme majeur de ce qu'il a là, appelé lui les faits institutionnels.

Mais je préfère le mot de fraîcheur, parce que, ce qu'il faut reconnaître, là, à Searle, c'est son essai de rigueur. C'est l'effort pour accommoder, après tout des objets nouveaux de sa réflexion, dans un cadre conceptuel, pour employer son langage ou celui de la philosophie américaine contemporaine, à accommoder dans un schème conceptuel des questions qui, évidemment, font

vibrer ce schème conceptuel. Et disons que pour nous il se lance dans un essai d'élucidation logique du semblant social, et qui débouche sur une interrogation à propos du réel.

Les deux derniers chapitres du livre portent comme titre « Est-ce que le monde réel existe ? » et que cette question émerge sous cette forme et qu'elle donne lieu à un débat polémique, contre d'autres philosophes contemporains, me parait un signe des temps, me parait une question éminemment contemporaine, qui se situe entre semblant et réel. Il y a une actualité de la question du réel qui tient précisément à la promotion contemporaine du semblant, qui est à rapporter, me semble-t-il, à la production, au remaniement accéléré du réel par le discours de la science. D'une certaine façon, enfin je donne ça en court-circuit, d'une certaine façon, c'est la science elle-même et les objets qu'elle délivre actuellement sur un rythme accéléré, en particulier dans la dimension électronique, ce sont ces triomphes même de la science, me semble-t-il, qui font aujourd'hui douter du réel. Et la question nous revient, revient sur la psychanalyse : en quoi la psychanalyse peut soutenir, elle, toucher au réel et auquel ? question qui était déjà la pointe de ce que Lacan amenait devant nous il y a 20 ans.

Alors j'ai pris mon courage à deux mains pour essayer de vous intéresser à Searle, mais je n'ai pas pu éviter de commencer par Lacan, de commencer par ramasser sous forme d'aphorismes, certaines des considérations que j'ai amenées devant vous la dernière fois.

Trois aphorismes qui sont faits pour déterminer une problématique, c'est-à-dire pas un dogme, une problématique, un ensemble de problèmes qui comporte différentes solutions que Lacan a explorées. Le premier de ces aphorismes : le réel, le sens, ça fait deux. Quelle intuition vient à l'appui de cet aphorisme ? Je suis modeste, je ne parle que d'intuition, je m'adresse à notre sentiment commun, à notre doxa, qui admet, me semble-t-il, que le réel, le vrai réel, reste invariable, reste ce qu'il est, en soi, comme on dit dans la philosophie, qu'il demeure intouché par ce qui se perçoit et se dit de lui. Alors que le sens éminemment varie, bien fol qui s'y fie.

Deuxième aphorisme : le réel exclut le sens. C'est, je l'ai rappelé la dernière fois, la définition même du réel selon Lacan, et c'est une proposition dont il n'est pas sûr, je laisse ça ouvert, qu'elle soit même énonçable en vérité. Le réel exclut le sens, en effet, confère du sens au réel, au moment même où elle énonce l'impossibilité de le faire. La proposition « le réel exclut le sens », est déjà une sorte de menteur, c'est une sorte de « je mens », de proposition qui tend à se réfuter elle-même en s'énonçant.

Et troisièmement : le sens est du semblant. Proposition qui apparaît comme une conséquence de l'opposition du sens et du réel. On peut lui donner la forme d'une implication : si le sens n'est pas du réel, alors il est du semblant.

De là j'énumère plus ou moins quatre questions qui circonscrivent un champ de débats sans m'arrêter à rien de définitif. La première question à traiter, si je n'entendais pas vous amener à Searle, la première des questions, c'est le statut même de ces aphorismes, est-ce qu'ils sont paradoxaux, est-ce qu'ils sont endoxaux, est-ce qu'ils sont opposés ou conformes à la doxa ? On pourrait les présenter de l'une et l'autre façon. Ces aphorismes pourraient-ils être amenés au statut de théorème, ou de pseudo-théorème, est-ce qu'on peut les démontrer, à proprement parler ? sont-ils démontrables ? ou est-ce que ce sont des principes, des axiomes ?

Voilà un premier registre de questions qui serait ou qui sera à traiter. Deuxième ordre de questions. Ce que les trois aphorismes que j'ai dit laissent en suspens, c'est l'être du sens, le statut à reconnaître au semblant, en tant qu'il est là l'opposé du réel. Et là il y a, je l'ai évoqué la dernière fois, il y a deux grandes voies de réponse. La première que le sens comme semblant n'est

qu'illusion, et la seconde, qui dément la première, que le semblant n'est pas illusion, il est fiction.

La notion que le sens ne serait qu'illusion est au fondement du privilège qu'on peut accorder à la syntaxe sur la sémantique. C'est ce qui avait conduit Carnap, héritier du premier Wittgenstein, héritier du *Tractatus* à aborder le langage par sa syntaxe logique. Dans un second temps, il a essayé d'étendre cet abord à la sémantique elle-même, et c'est là-dessus, sur ce point précisément, que Quine, qui a dominé la philosophie américaine jusqu'à l'époque récente - juste s'en dégagent enfin les auteurs dont nous parlons, qui depuis une dizaine d'années ont secoué la férule de Quine. Ce qu'on appelle la philosophie américaine procède directement de Wittgenstein, Carnap, le Cercle de Vienne et Quine qui, à peine diplômé, se rend à Vienne, dans l'entre-deux-guerres, et ramène la doctrine - il les ramène d'ailleurs avec lui puisqu'aidé puissamment par les événements qui ont lieu en Europe - et jusqu'à il y a dix ans la philosophie américaine est dominée par Quine, héritier de Carnap, mais héritier qui rompt sur un point décisif, sur la sémantique, sur la possibilité d'une logique de la sémantique, et qui s'en tient à ceci, que dès lors, ce qui serait à développer, que dès lors qu'il n'y a pas de principe d'identité dans la dimension du sens, qu'on ne peut pas formuler de relation d'équivalence d'un sens à l'autre, il n'y a pas de science du sens, si je peux réduire les choses ainsi.

On peut rapporter à cette perspective, en quelque sorte, le premier Lacan, celui qui insiste sur le privilège du signifiant sur le signifié. Mais deuxièmement, la voie selon laquelle le semblant n'est pas illusion, il est fiction, distingue un mode d'être *sui generis*, un mode d'être spécial, à ne pas confondre avec le réel. Et quand on lit Searle on le voit à un moment dire « il faut élaborer une ontologie spéciale pour les faits institutionnels » et il rend compte sous cette espèce, d'une ontologie qui est distincte de celle de l'objet physique, qui est distincte des particules de la physique, ce qu'il découvre, ce qu'il perçoit comme une ontologie spéciale, c'est précisément la nécessité d'admettre un mode d'être particulier pour la fiction.

Et, le dire, le seul fait de dire, admettons dans certaines conditions, fait exister des entités fictives, c'est-à-dire qui ne sont pas réductibles à des entités physiques et qui ont néanmoins un pouvoir opératoire et qui structurent la réalité. C'est ce que Lacan a reconnu, en énonçant que la vérité a structure de fiction, c'est-à-dire que la vérité n'est pas du réel, et qu'elle n'est pas non plus vérité correspondante à un réel.

Voilà les deux voies princeps, la première, d'éliminer le sens, au moins du discours de la science, et la seconde, c'est la théorie des fictions. Et, si on admet ce partage sommaire, on voit peut-être, parfois Lacan, osciller entre ces deux positions, ou tenter bien plutôt de les nouer, de les articuler l'une à l'autre.

Troisième ordre de questions. Ce qui reste en suspens, en dépit de ces trois aphorismes par eux-mêmes, c'est le statut du langage et du symbolique. Est-ce que le langage est fiction lui-même ? Que le langage soit cause de fiction, créateur de fiction, on l'admet dans la seconde voie, mais le langage lui-même est-il fiction ? Là, nous pouvons nous centrer pour apprécier cette question sur la réponse univoque, que Lacan lui a donnée. À savoir : il y a du réel dans le langage, et ce réel, pour le situer, premièrement, c'est celui du nombre, qu'il qualifie de « le seul réel d'abord reconnu dans le langage ».

(*S'adressant à l'auditoire*) Qu'est-ce qu'on ne comprend pas ? Le nom-bre ! ! Ah oui, j'aurais du faire ça sous forme interrogatoire ! ! (*Rires*). Quel a été le seul réel reconnu dans le langage ?

Donc cette réponse, elle a, dans le contexte, pour valeur d'extraire le langage de l'ordre du semblant et donc de le rattacher au réel. Et on peut aller plus loin en ajoutant qu'il y a du réel dans le langage au-delà même du nombre. C'est quand même... depuis qu'on manie les nombres, on s'est intéressé à leur statut

de réel. Ça a donné en particulier, comme philosophie, ce qui à un moment a été la philosophie spontanée des mathématiciens, le platonisme, consistant, précisément, à assigner le plus haut réel à l'entité mathématique. Évidemment, ça a commencé à être sérieusement mis en question au XXe siècle. Et précisément, d'une façon solidaire du *linguistic turn*, du tournant linguistique de la philosophie. On s'est demandé si finalement tout cet être du nombre et des entités mathématiques ne serait pas de simples affaires de petites marques sur le papier. C'était le point de vue dit formaliste. Et puis on s'est demandé aussi, avec Bertrand Russel, si, en fait, les entités mathématiques n'étaient pas subordonnées à la logique.

Autrement dit, là, sur ce réel là, il a commencé à vaciller avec l'objet de débat et pas simplement chez les philosophes, tout de même chez un certain nombre de praticiens de la chose, au cours du XXeme siècle, et ce qui est saisissant, c'est de lire sous la plume, après tout d'un scientifique comme Putnam, je lisais ça en n'en croyant pas mes yeux, qu'il considère maintenant comme ridicule même de se poser la question dans ces termes. Il dit : « c'est pas croyable qu'on voie sortir l'année dernière un livre sur : les entités mathématiques sont-elles réelles ? » Il considère qu'on perd complètement son temps maintenant à se poser la question du réel de l'entité mathématique. Je pense qu'il vise un livre que j'ai lu par ailleurs, parce que moi je continue à m'intéresser à la question, je crois de Pénélope Maddocks (à vérifier). Il aurait été intéressant d'en parler par ailleurs.

Alors il y a - ça c'est le fil de l'interrogation sur le réel - il y a du réel, dans le langage selon Lacan au-delà même du nombre, disons à la mesure des impossibles qui s'y démontrent. Et cela à condition de formaliser le langage, c'est-à-dire d'en évacuer le sens. Ça c'est Lacan logicien. Vous prenez le langage, vous en évacuez le sens et à la mesure même de cette évacuation, vous êtes en mesure de procéder à des démonstrations d'impossibilité, qui alors vous délivrent à partir du langage même, vous délivrent du réel. Et c'est la thèse de Lacan selon laquelle le réel s'inscrit toujours d'une impasse de la formalisation et c'est sa singulière définition de la logique comme science du réel.

Alors, on voit là que c'est bien à tort, ça, ça ne me met même pas en colère, ça m'ebaubit, on a tout à fait tort de classer Lacan parmi les relativistes. On peut lire, il y a des polémiques vraiment subalternes sur ce point aux États-Unis, auxquelles on donne un écho, ces jours-ci, en France, où on voit le nom de Lacan se promener avec un certain nombre de philosophes considérés comme relativistes. C'est-à-dire qu'en définitive ils penseraient, eux, qu'il n'y a que du semblant.

Alors ceux d'ailleurs qui taxent un certain nombre de philosophes contemporains de relativistes, c'est qu'ils restent animés par ce qu'on peut appeler - un titre balzacien - une recherche de l'absolu. Et en général cette recherche contemporaine de l'absolu, qui est active, va du côté des valeurs, du côté des valeurs morales. Si le relativisme est taxé de dangereux, d'inconséquent, de nocif, c'est avant tout parce qu'on va chercher en effet l'absolu du côté des valeurs morales et qu'un certain nombre de philosophes sont très clairement orphelins de l'universel et qu'ils tentent, avec les moyens du bord, avec les moyens d'aujourd'hui, de réinstituer l'universel.

Évidemment, ça n'est pas nouveau, de dire que la philosophie des Lumières, celle qui s'est déployée au cours du XVIII[eme] siècle, a été, a eu un effet profondément relativiste. Quand on s'est intéresser, ça a commencé avec Montaigne, l'utilisation de la géographie à des fins sceptiques et puis il y a eu une relance sensationnelle au XVIII[eme] siècle où on s'est intéressé précisément à ce qui faisaient les vérités contradictoires des sujets selon les communautés, les tribus auxquelles ils appartiennent.

Il y a donc eu une sorte de morcellement, de ruine de l'universel, progressant au cours du XVIIIeme siècle jusqu'à ce que, en effet, Kant, à la fin du siècle, réussisse ce tour de force extraordinaire de rétablir dans le contexte de ce relativisme sceptique moral, un absolu moral - avec son impératif catégorique - un absolu moral dont le critère était purement logique, plus l'appel à ce que chacun le porte dans son cœur mais enfin la formule de cet absolu est une formule uniquement logique, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'un absolu qui serait fondé sur la tradition, ça les Diderot, les Voltaire, ont réussit à y mettre l'acide, plus personne ne pouvait - enfin plus personne ! ! - l'humanité pensante ou la partie philosophique de l'humanité ne pouvait pas soutenir l'absolu d'une tradition parmi d'autres, et donc il a réussi ce tour de force de rétablir un absolu formulé en termes de pure logique. C'est-à-dire en prenant pour critère, le valoir « pour tout X », si je puis dire, le valoir « pour tout homme », ce qui déjà dans sa formulation arrache à la tradition, à la dispersion, et non seulement « valoir pour tout homme » mais « valoir comme loi d'un univers. » De prendre pour absolu moral, ce qui peut être élevé non seulement au « pour tout X », de l'humanité, mais même au rang de loi universelle de façon consistante, non contradictoire.

Alors c'est ça qu'un certain nombre de philosophes aujourd'hui, voudraient rééditer, retrouver la formulation d'un absolu non traditionnel, d'un absolu en quelque sorte qui serait l'équivalent de cet absolu logique de Kant.

Alors, pour Lacan, il y a certainement un absolu au sens de, qui échappe au relativisme des semblants, et c'est ce qu'il a appelé, c'est le sens qu'il a donné au terme de réel, et c'est pourquoi Lacan n'a pas à être mis en série avec les philosophes, je me garderais bien de dire qu'ils sont relativistes, mais enfin qui n'ont pas comme lui, comme Lacan, la référence essentielle de la science. Sans doute comme discours la science est-elle pour Lacan articulation de semblants, mais, qui touchent au réel. Et, depuis Freud, la psychanalyse n'a pas cessé de se rapporter à cet abord scientifique du réel. Ce qui déjà la met à part de cet agitation sceptique de la philosophie contemporaine et éventuellement lui vaut un certain nombres de critiques de la part de ces sceptiques.

Autrement dit le privilège de la science reste, pour Lacan, au moins, une référence, qui donne le sentiment de s'être dissipée chez un certain nombre de chercheurs américains. D'une certaine façon ils ont tellement souffert pendant des années du point de vue étroit sur un certain nombre de questions que Quine imposait dans l'Université américaine, qu'ils donnent le sentiment d'avoir un peu jeté le bébé avec l'eau du bain. C'est-à-dire le moment où ils ont osé franchir les limites imposées par la philosophie dite analytique à la Quine, ce qu'on voit chez Taylor, dans ce volume même, c'est frappant, le premier article de ce recueil, argument philosophique, ça s'appelle et donc libère l'espace où il va parler de la sphère publique, etc., le premier article ça s'appelle *Overcoming espistemology*, surmonter l'épistémologie, ce qui veut dire vraiment bye-bye Quine, et en surmontant l'épistémologie, d'une certaine façon, c'est nous ne prenons plus le discours de la science comme référence, le discours de la science est incapable aujourd'hui de nous fournir la base de l'accord de la communauté, de l'accord social.

Et il vaudrait la peine de dire un mot de l'article de Taylor *Overcoming epistemology*, il y a aussi un article très drôle de Richard Rorthy, qui a commencé par en baver sous Quine et qui décrit la façon dont, après la guerre, cette idéologie s'est emparée de toute l'Université américaine, comment donc, le mépris de fer pour la philosophie continentale, Hegel, un fou, Heidegger, un salaud et un malade, et à un moment, aidés puissamment par la philosophie française des années soixante, etc., ils ont osé faire un pas dans cette direction et du

coup un peu brûler ce qu'ils avaient adoré. Et il faut voit quand Rorthy explique que finalement les scientifiques c'est une sorte de tribu, ils ont leur façon de parler comme il y en a d'autres, et là en effet on a le sentiment d'un relativisme très amusant, très distrayant, mais enfin on a pas du tout cette corde là qui vibre chez Lacan.

Lacan a un rapport beaucoup plus direct et ferme avec - il y a en effet le bla-bla - mais que le discours de la science, tout armé de semblants qu'il soit, obtient un certain nombre de résultats dans le réel, à quoi il s'agit de mesurer la psychanalyse. D'où la question toujours plus insistante de Lacan de savoir en quoi la psychanalyse touche au réel, que la psychanalyse ne vaudrait pas une heure de peine si elle ne touchait pas au réel, à savoir si le réel dont il s'agit est le même que le réel de la science. Et ça il faut bien dire comme question elle est toute à fait absente de la réflexion de ces défroqués de la philosophie analytique, qui, une fois qu'ils en sont libérés, pensent que le réel ne viendra plus les embêter. Parce qu'ils pensent que c'est quand même le seul réel dont il peut être question. Et d'où une nouvelle ivresse de la philosophie américaine, par rapport à quoi Searle, d'Oxford, d'Oxford déplacé à Berkeley, en pleine Californie, maintient quand même qu'il y a du réel. Simplement le réel de Searle, il faut voir à la fin, c'est un réel qui ne dérangera jamais personne, c'est un réel qui se tient très très bien, c'est-à-dire c'est un réel muet, et sur lequel précisément il n'y a rien à dire, le moins possible.

Alors quatrième ordre de question, dans ce champ problématique, je l'ai évoqué déjà la dernière fois, ces trois aphorismes, le champ qu'ouvrent ces trois aphorismes laisse en suspens le statut de la psychanalyse. Si c'est le langage formalisé qui touche au réel, si c'est la logique qui est la science du réel, s'il faut en passer par la formalisation du langage pour toucher au réel, pour pouvoir faire des démonstrations qui permettent de conclure « ceci est impossible », et par là même délivrent du réel, si le langage formalisé donc touche au réel et bien il faut formaliser la psychanalyse et c'est précisément une des voies de solution que Lacan a esquissée avec le thème du mathème. Formalisons la psychanalyse, de façon à être bien sûr de toucher au réel. Mais cela concerne la théorie de la psychanalyse et cela passe par l'écriture, cette formalisation, donc ça ne concerne pas à proprement parler l'opération analytique comme telle, qui procède non par l'écriture mais par la parole. D'où l'esquisse chez Lacan, à l'occasion, d'une sorte de formalisation de la parole elle-même, en émulation avec la science. La tentative où l'esquisse d'une formalisation de l'interprétation, qui supposerait d'en évacuer le sens, de façon à toucher le réel par le non-sens.

Ce qui anime toutes ces tentatives, c'est la visée d'incider sur le réel et donc d'y toucher par le non-sens ou même plutôt, parce que le non-sens c'est une espèce de sens, ou plutôt d'y toucher par ce que Lacan appelait l'ab-sens, l'absence de sens, essayer de réaliser dans la parole même l'absence de façon à pouvoir toucher le réel hors sens.

Alors ça, ça comportait encore que dans le réel dont la psychanalyse s'occupe, il y ait du savoir au sens d' articulation systématique d'éléments d'ab-sens, d'éléments dont le sens a été évacué. C'était encore supposer qu'il y ait dans le réel dont la psychanalyse s'occupe comme une écriture formalisée et c'est ce qui a conduit Lacan aussi bien à ses quatre discours et à considérer que le surmoi était de l'ordre de ces formules formalisées, écrites, faisant du réel de la psychanalyse l'analogue du réel de la science. Avec l'idée là : et bien le réel de la psychanalyse, comme celui de la science, exclut le sens et que donc il ne peut s'atteindre, je le cite, « que par une voie qui transcende le sens ». Évidemment il y a une autre perspective chez Lacan, comme je l'ai souligné la dernière fois, la perspective selon laquelle il se pourrait que la sens ne soit pas éliminable du réel dont s'occupe la

psychanalyse. Et que même si le réel, dans sa définition scientifique, exclut le sens, néanmoins pour la psychanalyse, dans le réel dont elle s'occupe, il y a du sens. C'est ce qui fonde l'extraordinaire exception du symptôme, si on admet que le symptôme n'est pas du semblant, c'est du réel et que néanmoins, étant du réel, il conserve néanmoins son sens freudien. Ça ça se ramasse sur la relation de la jouissance et du sens.

Alors Searle qui entreprend une reformulation de la théorie des fictions de Bentham sans le savoir ? Il n'est pas si surprenant qu'il arrive, juste maintenant, à s'intéresser à la réalité sociale, dès lors que son point de départ, lui, élève d'Austin, qui a été son successeur dans la dynastie des théoriciens du *speech act*, l'acte de parole, qu'on a commencé à connaître sur le continent vers 1952. Il y un colloque à cette époque, je crois que Merleau-Ponty ne devait pas en être loin, et on en a déjà un petit écho discret, dans « Fonction et champ de la parole et du langage. »

Alors le *speech act*, je ne vais pas le redéfinir, ça été les écrits d'Austin là-dessus, les articles qui ont été repris en français sous le titre *Quand dire c'est faire*. C'est le théoricien performatif, et évidemment il y avait déjà dans le *speech act* une dimension sociale. Pour que le oui que je prononce ait la valeur de me marier avec une personne, il faut qu'un certain nombre de conditions sociales soient réalisées autour de ce oui. Ce oui me marie, ce oui fait de moi une femme mariée ou un homme marié, légalement, à condition qu'il y ait un contexte social précis qui entoure cet énoncé. Donc d'emblée, le point de vue d'Austin et de Searle s'est d'abord attaché à la linguistique du *speech act*, et on le voit maintenant c'est-à-dire une quarantaine d'années après, s'intéresser au plus du contexte social qui entoure le *speech act*, et même à la dimension sociale du *speech act* lui-même. Et déjà en effet être marié, comme il le constate, à travers d'autre chose, être marié ça n'existe pas dans le seul monde, je brode un peu, dans le seul monde qui ait une existence pour Quine.

Le monde de Quine c'est le monde physique, c'est-à-dire un monde de particules dans des champs de forces, et d'ailleurs il admet, Quine, quand même, qu'il y a des organismes biologiques etc., et il essaye, je regrette de dire ça si vite, c'est tellement amusant de suivre dans le détail, chez Quine. Par exemple, l'effort pour obtenir la genèse du langage en considérant l'être humain comme, donc, c'est quand même un système biologique, il y a un certain nombre d'ouvertures qui permettent de capter des impressions qui viennent de l'extérieur, donc des capteurs, et comment, à partir de là, déduire le langage, et il y arrive.

D'ailleurs dans Quine c'est bouleversant, il arrive à la fin de sa vie là maintenant, et donc ça s'est de plus en plus centré sur cette question « comment passer de l'individu recevant des impressions sensorielle qui sont toutes d'ordre physique, comment passer de là jusqu'à la science ? » ça, c'était un chapitre de son grand livre où il a jeté un peu sa gourme de logicien, parce qu'il a fait de la logique très sérieusement, les formalisations, les axiomatisations de la théorie des ensembles, etc., jusque vers 1960, on le connaissait avant tout comme un logicien de logique mathématique praticien, puis en 1960 on a vu apparaître un livre qui s'appelait *Word and object*, le mot et l'objet, qui était déjà cet essai de, à partir de son point de départ, reconstruire le monde de la culture. Mais c'était encore, ça permettait encore, c'est tout un ouvrage varié, en débats parfois avec la linguistique, et puis au fil des années depuis 1960, on est en 97, ça s'est de plus en plus resserré sur la question, il a écrit tous les deux ans un livre, de plus en plus court, avec les mêmes phrases mais corrigées, améliorées selon les objections qu'on lui fait, donc il a fait après *The roots of reference* les racines de la référence, etc., et donc tous les deux ans il resserre de plus en plus pour arriver à faire sourdre de cette capture sensorielle, le langage.

Le dernier d'ailleurs s'appelle *From stimulus to silence.* Et ça vaudrait une étude très précise parce que, moi je les lis tous, même les éditions révisées quand elles ressortent et ce sont les mêmes phrases qui reviennent, mais parfois un peu avant, un peu après, il déplace un adjectif, etc., c'est un styliste extrêmement fin ; et on sent qu'il essaye d'attraper une vérité avec ça, d'ailleurs il y a une des versions de ça qui s'appelle *Pursuit or truth,* c'est toujours le stimulus à ???.

Alors évidement il est jamais arrivé jusqu'au mariage, si je puis dire, (*rires*), évidemment le mariage même comme fait social, c'est difficile d'en rendre compte, en général il se contente, le grand exemple c'est « ceci est un lapin », (*rires*) et toutes les ambiguïtés qu'il y a à propos du lapin, parce que si je montre tout le lapin, est-ce que je montre la tête du lapin, les oreilles du lapin, autre chose que le lapin et donc le lapin de Quine d'ailleurs ne s'appelle pas « lapin », il s'appelle *gavagaï*, c'est passé dans la langue commune de la philosophie américaine, l'exemple de gavagaï, le sauvage dit gavagaï en montrant un lapin, et là vous êtes à côté et vous vous demandez ce qu'il a bien pu dire. Donc il n'est pas allé au-delà de ça et il n'a pas abordé « voilà l'élue de mon cœur », ça, alors que visiblement Searle, oui.

Le point de vue de Quine, qu'il a poussé très loin, je m'en veux de, tout de même, si j'ai lu ça avec tellement de persévérance, c'est bien qu'il y a quelque chose, quand même, dans Quine, mais enfin le point de vue de Quine c'est ce qu'on appelle dans le jargon de la philosophie américaine le physicalisme, c'est-à-dire : le réel est entièrement de l'ordre physique. Searle, qui n'a jamais, lui, été quinien, il a quand même été cultivé tranquillement à Oxford sous Austin, et donc il a plus de liberté que les américains qui s'en sont échappés, son point de vue, là, est très clairement anti-physicaliste, et s'appuie sur une objectivité d'un autre ordre qui est ce qu'il appelle la réalité sociale. Il y a un monde objectif, il y a autre chose que la physique dans le monde, il y a aussi un monde qui est objectif et où il y a des choses comme, dit-il, je le cite, comme l'argent, la propriété, le mariage, des gouvernements, des parties de football, des coktails-party, et des tribunaux, etc.

Alors ce qui est sympathique chez Searle, c'est que c'est aussi son côté non-éliminationiste, pour prendre des termes de jargon, c'est-à-dire qu'il admet que il y ait un certain mode d'être des phénomènes mentaux. Alors que Quine, essayez de le démontrer à Quine, vous n'y arriverez pas, donc, et d'ailleurs le livre de Searle qui précède celui-là s'appelle La redécouverte du *mind,* et c'est un livre fort intéressant que nous pourrions amener à un moment pour discuter justement des mentalistes et des anti-mentalistes aux États-Unis actuellement.

Alors le point de départ de sa recherche, je ne vais malheureusement pas réussir à aller au-delà, le point de départ de sa recherche dont, dit-il, ce qui l'a intrigué, *puzzled me,* ça été un puzzle pour moi, qui m'a intrigué, c'est qu'il y ait des faits objectifs qui n'existent que par le consentement des hommes, par l'*human agreement*. Il y a des choses qui n'existent que parce que nous croyons qu'elles existent. Comme, effectivement avoir telle fortune, être propriétaire, être marié, etc., voilà des choses, voilà des faits objectifs, mais qui sont foncièrement différents, pense-t-il, du fait qu'il y a de la neige au sommet de l'Everest, ou que l'atome d'hydrogène n'a qu'un seul électron.

Il oppose ces deux ordres de fait. Alors bien sûr pour dire quelque chose de ces faits il faut le langage, dit-il, mais ces faits qui concernent l'Everest et l'atome d'hydrogène sont indépendants de notre discours. Et, là encore, quelle fraîcheur ! Évidemment est-ce que l'Everest, il dit..., on peut poser, on peut admettre qu'il y ait des faits qui soient indépendants de notre discours, mais enfin, l'Everest n'est pas tellement indépendant de ça, de notre discours, non, d'abord, quand on veut

monter l'Everest, conquérir l'Everest, il faut déjà y croire, si je puis dire, il faut déjà croire que l'Everest existe, et même qu'il vaut la peine d'y monter. D'ailleurs j'ai lu un article, je ne sais plus où cette semaine, qui était de quelqu'un je crois qui a fait beaucoup dans l'Himalaya, et qui était fasciné par l'Himalaya parce qu'il était en prison à un endroit où il voyait l'Himalaya. Il s'est évadé de sa prison et il est monté sur l'Himalaya.

Alors qu'est-ce qui se passe quand on conquiert l'Himalaya, quand on monte en haut du mont Everest ? On installe une buvette, on construit peut-être un petit hôtel, aussitôt il faut une poubelle, de toute façon il y a des détritus, c'est-à-dire que l'idée comme quoi il y a de la neige immaculée au sommet de l'Everest, on n'en jurerait pas actuellement, et peut-être en s'adressant à Nouvelles-Frontières on peut y aller. Il dit - il est prudent - il y a de la neige l'hiver, mais est-ce que les saisons sont complètement indépendantes de notre discours, ce n'est pas sûr, ce n'est pas sûr. D'ailleurs on a fait un trou dans la couche d'ozone, et résultat c'est que les saisons, quand même, ne sont plus ce qu'elles étaient (*rires*). Vous comprenez, l'atome d'hydrogène n'a qu'un électron quand bien lui fasse, évidemment l'atome d'hydrogène on a l'air de l'avoir mis au travail pour délivrer une entité, qui, toute institutionnelle qu'elle soit, la bombe à hydrogène, c'est une réalité institutionnelle, ça fait partie de la construction de la réalité sociale, mais elle a un certain nombre d'incidences sur le réel aussi bien. C'est pourquoi plutôt que les deux exemples de Searle, qui sont touchants, on est plutôt ramené à l'éléphant de Lacan, à savoir que le fait qu'on prononce le mot éléphant et qu'on sache qu'il y a des éléphants et qu'on y croie, ça n'a pas du tout laissé le réel de l'éléphant intouché, puisque ça eu tendance à le faire disparaître. Et donc même le point de départ de Searle, qui a de la fraîcheur, ne peut pas donner à quelqu'un qui a pratiqué Lacan le sentiment qu'il accède parfaitement au partage des choses. Ce n'est pas pour dire qu'il n'y ait pas de réel intouché, qu'y ait pas de sommet hors d'atteinte, mais c'est toujours un reste et même les exemples que va chercher Searle sont de l'ordre du reste par rapport à la réalité sociale.

Alors, peut-être que je poursuivrai moi au début la fois prochaine en essayant d'aller vite, du premier chapitre au dernier.

Fin du séminaire Laurent-Miller du 15 janvier 97 (septième séance)

L'Autre qui n'existe pas et ses Comités d'éthique

Éric Laurent et Jacques-Alain Miller

Huitième séance du séminaire

(mercredi 22 janvier 1997)

Jacques-Alain Miller :

Sans autre forme d'introduction, je poursuis comme annoncé mon commentaire du livre récent de John Searle *La construction de la réalité sociale*, titre sur lequel je vais m'arrêter.

À vrai dire, j'aurais pu prendre un autre tremplin pour essayer de mettre en place le débat actuel des philosophes aux États-Unis mais cet ouvrage ne s'y prête pas mal dans la mesure même où l'auteur touche sans doute les limites de sa compétence initiale, en s'intéressant à ce qui est, dans nos termes à nous mais qui sont presque les siens, à l'être et au pouvoir du symbole et, à approcher l'être et le pouvoir du symbole, témoigne d'un certain vertige *A sens of giddiness*, comme il dit à un moment.

J'aurais aimé admirer davantage ce livre pour le commenter et ne pas être embarrassé de l'idée que, sur bien des questions qu'il se pose et des solutions qu'il esquisse, nous sommes, avec Lacan, au-delà. C'est embarrassant pour intéresser à ce livre. Néanmoins, pour s'y avancer, je dirai, de bonne foi, il faut être sensible à l'intérêt que présente une élaboration tout à fait contemporaine de quelqu'un qui n'a pas, après tout, nos préjugés, pour qui un certain nombre de données, qui sont pour nous acquises, sont rencontrées dans la difficulté et dans la surprise. Et donc, par là, ça nous invite nous mêmes à un retour sur ce qui pour nous est déjà décidé.

Je m'arrête donc sur le titre de *La construction de la réalité sociale*. Je l'ai déjà dit, c'est un titre qui me semble d'époque, de notre époque, qui est emblématique d'un style contemporain de recherche philosophique et historique, et sociologique. En même temps que c'est, et curieusement, ignoré - en tout cas ça n'est pas mentionné par l'auteur - en même temps que c'est une reformulation de la théorie des fictions de Bentham.

Alors si je décompose le titre, premièrement il désigne le social, il s'y intéresse. Après tout c'est sans doute une nouveauté qu'un philosophe dit analytique, d'une descendance tout à fait régulière, procédant, je l'ai dit de l'école oxfordienne, de Ryle, d'Austin, s'intéresse au social comme tel. Et qu'il s'en occupe comme d'une réalité.

Qu'est-ce à dire, s'en occuper comme d'une réalité ? Ça veut dire qu'il y a pour lui, admise, une objectivité du social. Que le social n'est pas une illusion subjective, que ça n'est pas simplement tramé de positions, décisions, illusions, individuelles, « je crois ceci, et je crois que tu crois, et toi de même tu crois et tu crois que je crois » et ça ça ferait le social. Or, non : à parler de réalité sociale, de plein exercice, il admet que c'est une dimension, un ordre de réalité, qu'il y a une réalité sociale. Et donc, implicitement, que, contrairement à la direction dans laquelle s'est avancé avec ténacité Quine et ses élèves, la réalité physique, physico-chimique, n'est pas

la seule réalité qui vaille. Et donc prendre au sérieux la réalité sociale, pour un philosophe analytique, c'est déjà prendre une position, qui peut sembler aller de soi, mais enfin antiphysicaliste.

Je peux ajouter, pour vous intéresser un peu davantage à ce point de départ, qu'il ne nous est pas indifférent à nous, dans notre champ, de reconnaître l'être de la réalité sociale. C'est-à-dire d'une réalité, par quelque façon qu'on la définisse, si on l'admet comme telle, qui est d'un ordre transindividuel et qui s'impose au sujet.

On peut dire que ça, pour nous, c'est le commencement de la sagesse, c'est le commencement lacanien de la sagesse et là-dessus d'ailleurs peut-être que Freud et Lacan se distinguent, quant à ce point de départ. Est-ce excessif de dire que le point de départ de Freud, pour parler leur langage, c'est le mental et que le point de départ de Lacan c'est le social. Que la référence de l'un, c'est la biologie, et que la première référence de Lacan c'est la sociologie.

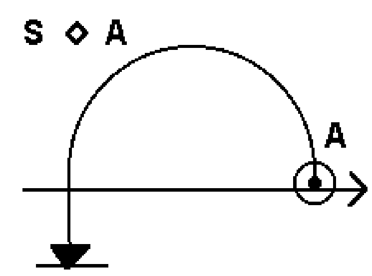
Freud, certes, est arrivé dans son chemin au groupe, au collectif, au social, c'est la *Massenpsychologie*, c'est le concept de sa seconde topique, le surmoi, c'est déjà là certainement, pas forcément au tout premier plan dans son ouvrage du *Witz*, mais son point de départ, pour en arriver là, c'est tout de même la considération de l'appareil psychique, avec l'idée d'une psychologie scientifique. Au fond de quoi Lacan part, si on prend par exemple ses *Complexes familiaux ?* Il part, je l'avais signalé à l'époque où je commentais certains points de cet écrit, de ce que les relations sociales constituent un ordre original de réalités, je le cite. Il part de la réalité sociale, du social comme réalité, et il assoit ce principe sur la sociologie, sur Durkheim. Et c'est de ce point de départ qu'il reformule Freud, en insistant sur le fait que des concepts freudiens qui semblent être biologiques ou qui peuvent être lus comme biologiques, qui sont présentés par Freud comme biologiques, ne trouvent à s'ordonner que dans cette dimension originale de réalité qu'est la réalité sociale. Et c'est ainsi qu'il peut dire : ce n'est pas à partir de l'instinct qu'on a à penser Freud, c'est à partir du complexe, en tant que le complexe est une donnée d'ordre culturel. C'est donc sur l'assise de la sociologie durkheimienne qu'il s'est d'abord avancé dans l'œuvre de Freud, armé de la notion que « dans tous les cas, les instances culturelles dominent, *je le cite,* les naturelles ».

Le titre *Les complexes familiaux* renvoit à ça, à l'institution de la famille, c'est son terme, et c'est de ça que s'occupe à sa façon Searle, des faits institutionnels, de l'institution de la famille et des complexes freudiens et lacaniens parce qu'il en ajoute, il remanie cela et les complexes procèdent, sont plongés dans l'institution familiale et en procèdent. Le complexe au sens de Lacan, c'est une instance qui est du ressort de la culture et non pas de la nature.

Et, alors on peut dire ce n'est pas exactement si clair dans sa thèse de psychiatrie, mais précisément dans sa thèse de psychiatrie où il fait sa part à la dimension sociale de la personnalité, il s'agit - c'est une thèse très freudienne, c'est à la fin de cette thèse qu'il verse dans la psychanalyse - mais la première grande reformulation de l'œuvre de Freud par Lacan, c'est son texte des *Complexes familiaux* et je crois qu'il n'est pas niable que cette reformulation se fait en s'adossant au concept sociologique de la réalité sociale, un concept

durkheimien, de la même façon que, quinze ans plus tard, pas plus, Lacan reprendra le même mouvement en s'adossant à Levi-Strauss dans *Fonction et champ de la parole et du langage*. Il sera passé d'un point de départ de 1938 au point de départ de 1953, il sera passé de Durkheim à Levi-Strauss, du social au symbolique, c'est-à-dire à la notion que la réalité sociale est structurée selon des schèmes symboliques et, sinon exactement comme un langage, du moins comme une syntaxe.

D'où l'intérêt qu'a pour nous, pour entrer dans la dimension même du champ freudien, la reconnaissance de la réalité sociale comme telle, pourquoi pas, pourquoi nous n'en ferions pas une précondition, qui reste inscrite, chez Lacan, dans le rapport initial, fondamental, du sujet et de l'Autre, dans ce rapport de base entre le sujet et l'Autre, celui qui est repris dans la cellule fondamentale du graphe et qui est pour nous vraiment un schème conceptuel omniprésent, fondamental. Ce rapport du sujet et de l'Autre sans doute transcrit d'abord un rapport d'intersubjectivité, mais, au lieu de l'Autre, dans ce schème conceptuel, ça inscrit bien d'autres instances que l'Autre sujet, puisque Lacan en fait successivement le lieu de la parole, du langage, du discours universel et de la réalité sociale, culturelle et institutionnel aussi bien.



Et disons que c'est à partir de là, à partir de ce rapport qu'il amène sa première définition de l'inconscient comme transindividuel et pensant l'inconscient comme le discours de l'Autre et dans cette formule galvaudée, qui prend la forme plus tard de la notion que le langage est la condition de l'inconscient, on trouve déjà annoncé, par ce point de départ même, ce à quoi Lacan arrivera bien plus tard, à savoir que la psychanalyse comme pratique, est d'ordre social, que c'est un lien social.

D'où, déjà ce qu'il y a, ce qu'il peut y avoir d'affinité, ce qui s'ouvre quand on admet la réalité sociale comme telle. Et il est vrai que la relation est beaucoup plus difficile lorsque la philosophie ne s'attache pas à la réalité sociale ou même la nie de fait. Et donc par rapport à la philosophie analytique, pour qui la réalité sociale n'est pas constituée comme telle, ne fait pas problème, et bien, là, nous avons un sentiment sans doute d'étrangeté et une certaine difficulté à faire des connexions, alors que là, par la reconnaissance même de la réalité sociale il y a - et qui conduit Searle à forger ce concept de *background*, d'arrière-plan - il y a toute une zone où nous retrouvons les termes mêmes dans lesquels nous, nous pensons, et en particulier celui de symbolisation qui est la pointe de ce à quoi il arrive.

Éric Laurent :

Comme théorie sociale, la démocratie pour la philosophie analytique, c'est un peu comme la famille nucléaire pour le complexe d'Œdipe, c'est-à-dire que c'est la démocratie en tant que ça a l'air d'engendrer une réalité sociale strictement à partir d'individus, qu'il suffirait de définir dans le rapport avec un seul réel, réel physique, biologique, physico-biologique, et on engendre par là une théorie générale, de même que la famille nucléaire peut faire penser que le complexe d'Œdipe, ça n'est

qu'une forme de reproduction animale, darwinienne...

Jacques-Alain Miller :

Ce que tu dis est peut-être injuste, quand même, pour nos théoriciens contemporains de la démocratie. Parce qu'il y a quand même, il y en a certains évidemment qui n'admettent... D'abord, ce qui est formidable c'est qu'on a jamais tant pensé la démocratie. C'est quand même un fait notable : je n'ai pas le souvenir qu'à l'époque du structuralisme triomphant, ou même qu'il y a vingt ans, ou même qu'il y a dix ans, on avait ainsi des bibliothèques qui s'augmentent tous les jours de « Qu'est-ce que la démocratie ? Comment est le démocrate ? La démocratie ? »

Il y avait ça mais sur le biais : ne soyons pas communistes, la défense de l'Occident. Maintenant, c'est obsolète, et, alors que cette démocratie progresse, que Clinton, quand il a fait son discours d'inauguration, lundi dernier, a pu se faire applaudir sur le thème, pour la première fois dans l'histoire du monde - je ne sais pas comment il a calculé - pour la première fois dans le monde il y a plus d'individus qui vivent sous des régimes démocratiques que d'individus qui vivent sous des régimes didactoriaux, bravo, bravo !

Donc, pourquoi est-ce qu'on a en même temps une énorme littérature de réflexion sur la démocratie ? Il me semble, que c'est là justement qu'elle n'est plus menacée de l'extérieur, comme on la présentait avant, menacée par l'horrible camp socialiste, mais qu'elle est menacée de l'intérieur, c'est-à-dire par, en particulier, ses paradoxes logiques. Et elle est menacée, je crois, si gentiment que se soit, par des ouvrages comme ça, qui tendent à quoi ? À faire valoir que tout ça finalement c'est des semblants (quand je dis : ça reprend la théorie des fictions). Et qu'est-ce qui lui donne le vertige, à Searle à un moment donné, qu'est-ce qui lui donne *the sense of giddiness* ? Il dit : après tout, si on regarde la physique d'un billet, la physique d'un dollar, qu'on froisse dans les mains, si on regarde de quoi c'est fait au niveau physico-chimique, ça ne dit pas que c'est un dollar, donc pourquoi est-ce que c'est un dollar ? Où est-ce que c'est fondé que c'est un dollar ? C'est tant qu'on y croit, et qu'est-ce qui se passerait si on n'y croyait pas ? Comment une croyance peut, au fond, produire un être réel.

Donc la démocratie est menacée, en quelque sorte, par la perspective contemporaine, sur le semblant. Alors ça a été très utile ça, quand c'était à l'époque des Lumières, c'était na-na-na, l'église, vos rituels, vos croyances, ce sont des semblants, et il y a des gens qui croient tout à fait autre chose à côté et ce sont quand même des hommes aussi, et même plus justes, et plus réguliers que vous, et oui bien ce supplément de voyage de Bougainville, oui, le bon sauvage, qui couche avec ses filles, vous les donne également en partage, et bien il est quand même très bien ! Et donc vous, vous avez une règle, il y en a une autre ici, et tout ça c'est du semblant.

Donc tant que ça a servi, ça a été une arme de la démocratie que la réduction de la réalité sociale à des semblants et surtout à mettre l'accent sur l'arbitraire des semblants et c'est là l'ironie de Voltaire et l'âme de cette semblantisation du monde.

Alors la mauvaise surprise qui arrive maintenant, et pas tellement avant, la mauvaise surprise qui arrive maintenant, c'est que la démocratie elle-même parait également tissée de semblants, et donc on essaie de la

fonder dans une logique... Alors il y en a un certain nombre, en effet, qui partent de « il y a toi, il y a moi, on cause, on se met d'accord et on fait une démocratie. Je parle, tu parles, je t'interromps, tu m'interromps, et comme ça on s'entend ! » *(rires),* C'est la seule façon de s'entendre d'ailleurs, de s'interrompre un petit peu.

Là on ne reconnaît que le un par un, et les extrémistes de l'éthique de la communication, disent en effet : « il faut prendre un par un, tout le monde il est égal », comme dit toujours Clinton dans son discours d'inauguration : « Nous sommes partis au 18ème siècle de ce que tous les hommes sont égaux, il faut tenir bon à cette identification du un par un et à partir de cet un par un par la discussion, on va se mettre d'accord. »

Ça c'est l'extrémiste, c'est Karl-Otto Apel, qui rencontre le problème : et celui qui ne veut pas discuter, celui qui dit « vous m'emmerdez, je ne discute pas », alors Apel développe que dire « je ne veux pas discuter » c'est contradictoire ; et donc il extermine celui qui ne veut pas discuter de cette façon là. Alors qu'Habermas, par exemple, lui, il pense qu'il faut, alors c'est beaucoup plus compliqué, il faut amener celui qui ne veut pas discuter, il faut trouver quand même comment l'inclure dans le dialogue. Et après, il y a Taylor, lui qui est aussi, qu'on peut mettre dans le registre de cette éthique de la communication élargie, qui dit « il n'est pas juste de ne prendre les sujets que un par un », il y a des concrétions, il y a des communautés qui ont des intérêts légitimes à défendre en tant que communautés, même si ça lèse des droits individuels. Et donc les québécois, qui ont comme intérêt commun de défendre la langue française, au nom de cet intérêt ils peuvent léser les droits individuels des anglophones à s'exprimer dans leur langue maternelle. Et à ce moment là Habermas dit non, il faut justement étendre les droits du un par un jusqu'à prendre en compte les styles de vie de chacun. Et donc il fait un libéralisme élargi aux styles de vie.

Je crois que l'éthique de la communication sans doute, sous sa forme la plus pure, c'est Apel. À ce moment-là, c'est vraiment l'identification au sujet de droit et ça se fait un par un, et, à la limite, c'est une forme - même si ça ne prend pas cette forme chez lui - c'est une forme, comme on dit aux États-Unis, de *libertarisme,* à savoir : c'est finalement ce que ça fait à l'individu qui est le critère de tout ce qui est social, le seul réel, c'est ce que ça fait à l'individu, le reste c'est du semblant. Pour lui ça vaut, mais il y a quand même des degrés dans cette éthique de communication.

Éric Laurent :

Tout à fait d'accord : pour certains ça joue cette fonction de faire disparaître la question de la dimension de la réalité sociale dans une sorte de démocratie pure, qui noierait la question..

Jacques-Alain Miller :

La démocratie vue un par un.

Éric Laurent : Du un par un.

Jacques-Alain Miller :

Et que, évidemment, les communautaristes pensent à partir de la communauté. Il y a une tension philosophique entre, comment on va les appeler ? les « communautaristes », ça se dit comme ça, en franco-anglais, et les autres on pourrait les appeler les « unitariens », les communautariens et les unitariens, enfin...

Alors, deuxième trait du titre, la réalité sociale est construite. Et la

valeur exacte de dire ça, chez Searle, c'est de l'opposer à la réalité naturelle physique qui, elle, ne l'est pas. Et déjà ce mot de construction, qui fait florès sous une forme ou une autre dans les titres des ouvrages contemporains, signale le caractère d'artifice et de semblant de ce dont il s'agit.

Ça nous reporte à l'enchantement des Lumières et à la férocité du combat des Lumières pour démontrer l'arbitraire de la réalité sociale. Et simplement avec le « c'est pas comme ça ailleurs », et on arrive quand même à vivre, et on vit peut-être mieux en construisant d'autres formes de réalité sociales.

Alors ce qui est frappant, disons en passant, pour gloser, c'est que, on a pas le sentiment que dans la philosophie scolastique, au moyen-age, il y ait eu une telle perception de la scission entre réalité naturelle et réalité sociale. Searle ne s'intéresse pas à ça, il n'y a pas un mot d'histoire des idées dans son livre. C'en est d'ailleurs peut-être un mérite. Pas de scission entre réalité naturelle et réalité sociale, et c'est sans doute que, pour la philosophie scolastique, ça ne faisait qu'un dans l'ordre du monde procédant de la divinité. Et que c'est à partir du même principe que s'ordonnent les cieux, la terre, et la société, sauf si, par aberration elle s'écarte de son modèle naturel. Belle idée, reconnaissons-le, et qui a trouvé son expression magistrale dans Saint Thomas d'Aquin, qui revient d'actualité. Il y a une actualité, ça n'est pas tout à fait arrivé dans les pays latins, qui ont déjà beaucoup donné de ce côté là, mais aux États-Unis c'est vraiment à cette disposition qu'il faut rapporter la nouvelle mode thomiste, qui fait florès. C'était resté quand même présent en France dans certains milieux. Je me souviens que quand je suis rentré en classe de philosophie, il y avait deux classes de philosophie et on m'a mis dans la classe d'un professeur thomiste, et à la fin des deux premières heures je suis vite allé voir le censeur pour lui dire : « Pouvez-vous me changer de classe ? » et il a accepté de me passer dans l'autre classe de philosophie du lycée. Donc, je ne suis pas aussi renseigné sur Saint Thomas que j'aurai pu l'être évidemment, je le regrette maintenant, (*rires*), je suis allé dans la classe d'un professeur épistémologue. Ça a peut-être décidé beaucoup de choses, je ne sais pas, mais enfin ça avait l'air décidé avant. (*Rires*).

Et oui il y a une mode thomiste qui revient et je peux le mentionner dès maintenant. Je viens de découvrir dans la presse américaine comment ça s'appelle, ça s'appelle les *theocon*. Les *theocon*, *con* c'est l'abréviation de conservateur. Il y avait avant les *neocon* (*rires*), qui, eux c'étaient plutôt des communistes et des trotskistes recyclés dans le conservatisme, de Kristol, Monorès et Gertrude Himmelfarb auxquels un certain nombres s'intéressent et essayent de trouver l'orthographe du nom depuis que je l'ai mentionné. Mais maintenant il y a les *theocon*, c'est-à-dire les conservateurs théologiens, à partir de la théologie... Alors il parait que ça fait beaucoup de gens en colère maintenant depuis six mois, c'est les *neocons*, qui ont nourri sous leur aile la droite chrétienne, comme elle s'appelle aux États-Unis et qui avec terreur voient depuis quelques mois la droite chrétienne s'émanciper et dire carrément « il y a une seule loi qui vaille pour les sociétés : c'est Saint Thomas d'Aquin ».

Et donc toute une partie du catholicisme américain, maintenant,

non seulement met des bombes dans les cliniques qui pratiquent l'avortement, mais affirme une théorie générale de la société fondée sur Saint Thomas. Les *neocons,* qui ont abandonné le trotskisme, n'ont pas abandonné une conception laïque de la société et justement plutôt tolérante. En plus ils sont tous... enfin les grands noms que nous citons sont d'origine juive, ils ne sont pas en sympathie immédiate avec la notion qu'il faut partout une loi théocratique, inspirée de Saint Thomas, donc il y a... Ça c'est le débat féroce qui commence récemment, parce qu'il semble que les *theocons* se sont permis de faire un grand colloque sur cette base et donc là maintenant les hostilités sont déclenchées avec les *neocons.*

Éric Laurent :

La démocratie chrétienne nous avait valu pour l'organisation de l'Europe le principe de subsidiarité, dont il semble que ça a été refilé par un thomiste.

Jacques-Alain Miller :

Il y a beaucoup de concepts très utiles dans Saint Thomas. On en vit tous. Et alors j'imagine, je pense que la scission entre réalité naturelle et réalité sociale, qui est pour nous en effet comme un lieu commun qui est inscrit ici, c'est quand même foncièrement une scission produite par le discours de la science. C'est que le discours de la science produit - alors inventons ça - nécessairement, un partage entre réel et semblant. Et c'est appuyée finalement sur la physique de Newton que la philosophie des Lumières a pu, par contraste, mettre en valeur le caractère de non-réel, le caractère de semblant des institutions sociales. Alors sans doute il faudrait loger Montaigne et l'anticipation de Montaigne, en quelque sorte, mais enfin qui l'a conduit, précisément à un scepticisme dont la sortie a été cartésienne. La sortie cartésienne de la crise sceptique de l'époque s'est faite en direction de la science. C'est-à-dire tout n'est pas que semblant et il y a des fondements sûrs et Descartes a trouvé comment faire sortir le discours de la science de cette crise sceptique et d'en imposer la forme, disons pour simplifier.

En retour ça a accentué d'autant le semblant de l'ordre social. Et, au moins c'est ce que pensent un certain nombre de conservateurs *theo* ou *neo,* qui pensent que nous sommes, spécialement aux États-Unis, dans une phase de crise sceptique qui fait penser à l'ancienne, et dont ils cherchent une sortie évidemment dans le registre de l'éthique, c'est-à-dire dans l'élaboration d'une éthique qui permettrait d'échapper au scepticisme ou ce qu'ils appellent le relativisme culturel.

Les difficultés, les paradoxes, et le peu de prise sur l'opinion il faut bien dire des débats philosophiques sur l'éthique traduisent qu'on n'arrive pas à sortir de la crise sceptique par la voie de l'éthique. Mais ce qui reste frappant, c'est qu'on ne peut plus en sortir par le discours de la science parce qu'on a déjà essayé ça et que le discours de la science n'est pas en mesure de fournir la sortie de la crise sceptique, mais au contraire la nourrit d'une façon tout à fait inédite. Et il me semble que ça, ça s'est passé dans les vingt dernières années.

Alors... j'allais essayer de placer quand même les objections et les réponses de : « Qu'est-ce qu'on fait de Pascal ?, Qu'est-ce qu'on fait de ...? » Je laisse ça de côté pour l'instant, j'irai un peu plus vite et, oui, je laisse tout ça de côté parce que sans ça, je ne reviendrais pas à Searle.

Alors Searle a pour objet l'élaboration d'une ontologie spéciale

pour la réalité sociale. Et il est amusant qu'en même temps qu'il reconnaît la dimension propre, il a quand même l'idée, au moins il dit ça à un moment dans son livre, de l'assimiler à l'ontologie de base, de la physique chimie et de la biologie, et de montrer qu'il y a une continuité, entre la réalité de base physique et la réalité sociale. Et il faut dire que là-dessus, c'est bien loin d'être démonstratif et on sent que son ambition est de s'avancer, pour la résumer, sur le terrain dit des post-modernes et en même temps de limiter l'expansion du « tout semblant » en réservant une place pour le réel. C'est vraiment faire la part du feu, à cet égard, limiter l'impérialisme du semblant en préservant qu'un réel existe hors semblant.

Alors pour manifester l'objectivité de la réalité sociale, il commence par une liste d'objets : voiture, baignoire, maison, restaurant, école, et il ajoute l'argent. Voilà ce qu'il donne comme exemples de : la réalité sociale c'est quelque chose. Ça, ça revient plusieurs fois dans le livre, des listes hétéroclites comme ça plus ou moins divertissantes, j'en avais donné une autre la semaine dernière.

Pourquoi ces listes hétéroclites ? Pourquoi il a recours à ça, à ce bric-à-brac, dans un monde de philosophie analytique qui est toujours très bien ordonné ? C'est la réalité qu'il fait entrer comme ça, par morceaux. Et si je cherche, si je prend ça comme un apologue, cette liste au sens de Lacan, quelle serait la valeur de cet apologue ? Et bien c'est une façon de dire la réalité sociale vous la connaissez ! Vous vivez dedans ! Vous êtes dans la réalité sociale sans le savoir, comme Monsieur Jourdain faisait de la prose. Et précisément quand vous êtes dans votre voiture, vous êtes dans la réalité sociale, quand vous êtes dans votre baignoire, quand vous êtes dans votre maison, quand vous êtes au restaurant, quand vous êtes à l'école ; il prend des contenants, dans cette liste apparemment aléatoire, il prend des contenants et il dit « Apercevez-vous un peu que tout ça ça n'existe pas dans la nature ».

C'est sommaire, et c'est dire à qui lui s'adresse, qui il s'agit de convaincre, d'ailleurs il dit : « c'est tellement agréable aujourd'hui, on va partout dans le monde on peut parler anglais et faire des cours à des gens qui connaissent la philosophie analytique ». Alors les gens qui connaissent la philosophie analytique, la preuve est faite qu'il faut leur rappeler que quand ils sont dans leur baignoire, et bien, c'est un fait de réalité sociale. Au fond le point commun donc c'est « vous êtes dedans et vous ne vous en apercevez pas ».

Et c'est pourquoi il peut dire, ce qui est quand même très surprenant, « la réalité sociale est pour ainsi dire invisible et sans poids ». On ne peut dire ça qu'à un auditoire de philosophes analytiques. Ça n'empêche pas que c'est intéressant, parce qu'après tout Lacan aussi parle de la baignoire. Lacan parle de sa baignoire d'ailleurs quelque part dans le *Séminaire* et exactement à cette fin parce qu'il dit « quand vous êtes dans votre baignoire, vous ne vous rendez pas compte nécessairement que de l'autre côté du mur on est en train de faire les paquets de la librairie », ce qui est le cas du 5 rue de Lille, puisque y a, pas loin, la librairie ???

Et on voit bien que le même exemple, le même mot de baignoire vient en liaison justement avec la démonstration « vous vous apercevez pas qu'il y a la réalité sociale mais bon ». Et pourquoi l'exemple de la

baignoire, on le voit bien, aussi bien la baignoire de Searle que la baignoire de Lacan ? C'est que se laver dans sa baignoire - on peut le faire à plusieurs (*rires*), mais pour des personnes, c'est un peu récent, il faut des grandes baignoires - c'est vraiment un phénomène d'auto-érotisme, même un peu autistique ; donc il y a une logique à rappeler à celui qui est dans sa baignoire, en train de jouir de son corps, de lui rappeler qu'il est, à ce moment là même, inséré dans la réalité sociale, c'est la même logique.

Alors, maintenant il y a un faux-semblant dans la liste de Searle, on pourrait faire comme, dans les journaux, il y a parfois ces petits jeux, on vous donne une liste et on vous dit quel est le truc en trop, le truc qui ne va pas. Il est clair que l'argent, *money*, n'est pas du tout homogène au restaurant, à l'école, à la voiture, à la baignoire et à la maison Il glisse l'argent, mais il est évident que la relation entre l'objet dont il s'agit et sa valeur est poussée tout à fait à l'extrême dans l'argent, alors que - sauf si évidemment on se sert d'un billet pour allumer son cigare, ça peut arriver dans certain, surtout dans certaine comédies américaines - le degré d'utilité matériel de l'objet est tout à fait distinct.

Donc en fait c'est une fausse liste et, en dépit de ce point de départ, finalement c'est, à un détour du livre, l'exemple de l'argent qu'il va mettre en valeur, pas l'exemple de la baignoire, pour comprendre les faits institutionnels, parce que l'argent, ça met bien plus en valeur ce qu'est le symbole et donc il part d'une liste beaucoup plus large pour finalement se centrer sur le symbole, de la même façon que dans son appareil conceptuel, il part d'abord du concept général de fonction, mais en fait, c'est pour réduire exactement à la fonction symbolique. Disons qu'il a un appareil conceptuel de trois éléments pour rendre compte de la réalité sociale : la fonction, l'intentionnalité, et la règle, mais en précisant constituante. *Constitutive rule*.

Alors prenons la fonction qui est vraiment son point de départ. Il dit des choses vraiment pas sottes, à savoir que la fonction, une fonction ça n'existe pas dans la nature. Qu'une fonction, c'est un fait de sens, puis-je traduire. Ce n'est pas du tout comme un simple mécanisme qu'on pourrait constater. Quand on assigne une fonction, quand on reconnaît une fonction, on va déjà au-delà du fait, parce qu'on dit : ça sert à ça. Même si on dit la fonction du cœur est de pomper le sang, même en disant cela, on dépasse la stricte description du fait, parce qu'il y a déjà quelque chose qu'on prend comme moyen et quelque chose qu'on prend comme fin. Et donc le degré un du sens est déjà présent dans toute assignation de fonction. Et la fonction, à cet égard, elle n'est pas interne à l'observation, la fonction est relative à l'observateur et toujours relative à des valeurs. C'est-à-dire dès qu'on dit ça sert, ceci « x » sert à « y » on a déjà ordonné l'observation selon des valeurs et donc d'une certaine façon - c'est moi qui le commente comme ça - pourquoi est-ce qu'il prend comme point de départ la fonction ? Parce que c'est le degré minimum du sens introduit dans le réel.

Alors évidemment si on en introduit trop, du sens dans le réel, si on introduit trop, du sens de fonction, dans le réel, on arrive à la téléologie. On arrive, comme chez Bernardin de Saint-Pierre, à dire « Pourquoi est-ce qu'on a un nez ? Le nez ça sert à poser les lunettes, et c'est pour ça que c'est

bien fait ». C'est, à un degré au-dessus, c'est la providence. C'est comme ça parce que ça sert une fin supérieure.

Mais ça commence, en effet, il n'a pas tort, ça commence à la fonction. Simplement, il prend quelque chose de très large. Il prend le « ça sert à quelque chose », mais en fait c'est pour arriver à X vaut pour Y, X sert à Y mais en fait X vaut pour Y, et finalement X signifie Y. C'est-à-dire que finalement, il doit commencer par la fonction parce qu'il veut enraciner ça au plus près du réel, au plus près du réel descriptif et du réel indépendant de ce qu'on dit, mais finalement à partir de la fonction il va vers le symbole. Et c'est pour ça qu'il faut attendre beaucoup de pages du livre pour qu'il arrive à cette grande vérité, par laquelle il aurait pu commencer, le tournevis c'est pas la même chose qu'un billet d'un dollar, ou la baignoire, enfin il dit le tournevis c'est pas comme un billet d'un dollar parce que le tournevis, il a quand même des propriétés physiques qui permettent de faire des choses, ce n'est pas un pur symbole. Et donc cette grande vérité, le tournevis c'est pas comme un billet, s'il était parti de là, il aurait fait un ouvrage moins complexe, mais s'il le fait, c'est pour essayer de montrer une continuité, et c'est donc laborieusement qu'il dégage la symbolisation, qui n'est quand même pas tout à fait équivalente à la création des outils, la symbolisation comme création d'entités qui servent à symboliser, à représenter et à valoir pour autre chose. Et donc, disons en général, qui veulent dire quelque chose.

Alors évidemment, son point de départ dans la nature, où la fonction vient en plus par le fait, la façon dont on décrit, et dont on assigne une valeur qui n'est pas naturelle, au fond c'est un point de départ un peu illusoire et en tout cas il est clair qu'il y a une différence fondamentale entre les objets créés et les objets qui ne le sont pas. C'est-à-dire les objets de la civilisation, c'est ce qu'il n'isole pas tout à fait, les objets de la civilisation sont créés à partir de la fonction qu'ils ont à remplir.

Alors son mérite, c'est quand même de situer la fonction et le sens comme des entités qui ne sont pas éliminables, c'est-à-dire de soutenir qu'il y a une objectivité du sens et une objectivité de l'intentionnalité mentale, que ça n'est pas illusoire. Alors c'est un fait que pour nous, la réalité, c'est de plus en plus celle là. C'est de plus en plus la réalité des objets de la civilisation, c'est de plus en plus la réalité de l'outil au sens de Heidegger et que l'ambition cartésienne d'être maître et possesseur de la nature a conduit à remplacer la nature par la culture, pour le dire simplement, d'où le cri éperdu de « sauver la nature », qui est aujourd'hui tout à fait présent dans les sociétés développées, « sauver la nature !! » Cest même sous cette espèce, sous cette signification qu'elle se présente volontiers et on peut toujours la sauver elle n'échappera pas à la fonction - c'est moi qui commente comme ça - elle n'échappera pas à la fonction c'est-à-dire elle n'échappera pas au statut d'espèce protégée. D'ailleurs, au point où nous en sommes, c'est l'humanité qui est une espèce protégée. Le comité d'éthique, a essentiellement pour but de savoir comment protéger l'espèce humaine, c'est-à-dire nous pensons à protéger les petits poissons qui sont très rares, les arbustes dont il n'existe que très peu d'exemplaires, à garder encore les derniers éléphants, etc., et puis oh surprise ! la grande question c'est

quand même de savoir comment nous, nous allons pouvoir être une espèce protégée, et le problème c'est qu'il va falloir la protéger contre qui cette espèce ? Contre elle-même.

Donc nous sommes au point où la culture prend en charge la nature, et, d'autre part, ce que n'aborde pas non plus Searle c'est le principe de la pratique artistique qui consiste à détourner précisément l'objet manufacturé, l'objet de la civilisation, de sa fonction. C'est ce qui a commencé avec le geste de Duchamp, d'abstraire un objet ayant une fonction de son contexte utilitaire, et précisément de le mettre dans un contexte où il ne sert à rien et démontrer par là qu'il peut être objet de jouissance. Alors d'abord une réflexion sur la fonction, chez Searle, que là j'ai beaucoup... c'est pourquoi j'ai ajouté ces commentaires.

Deuxièmement l'intentionnalité. Il a déjà fait un ouvrage sur l'intentionnalité en quelque sorte individuelle, l'intentionnalité du mental, et il acceptait comme données caractéristiques non éliminables du mental que les représentations sont à propos de quelque chose, qu'elles visent quelque chose. Il a donc admis le vieux principe brentanien, repris par Husserl de l'intentionnalité et ici, il est conduit à admettre tout de go une intentionnalité collective comme irréductible à toute intentionnalité individuelle. A savoir un « nous » supportant la réalité sociale, qui n'est pas réductible à des combinaisons d'intentionnalité individuelle. Il est conduit à prendre ce « nous » comme un phénomène primitif de la vie mentale, et il dit « On ne peut pas arriver à ce nous en combinant des je et il y a quelque chose d'irréductible dans le sentiment de faire quelque chose ensemble, de jouer son rôle dans un ensemble et loin que cet ensemble soit déductible des rôles qu'on y joue, c'est au contraire l'ensemble qui est premier et c'est à ce moment là qu'on a chacun son rôle, comme dans une partie de football ». Et même si on ne coopère pas, ce qui est premier, c'est le collectif.

Autrement dit, de façon assez frappante, il dit clairement que la réalité suppose, il dit pas un « on » comme Heidegger, il dit un « nous » et tout fait, enfin « le fait social, c'est, dit-il, tout fait qui emporte une intentionnalité collective ». On voit bien à quoi il pense. Par exemple il pense à l'argent, qui n'est pas déductible. Il faut bien le présupposé que tous les autres y croient pour que j'y croie aussi. Pour aller vite, qu'est-ce qu'il découvre avec la fonction ? Il découvre en définitive le symbole, à sa façon, et qu'est-ce qu'il découvre avec l'intentionnalité collective ? il découvre finalement la relation à l'Autre avec un grand A, à sa façon, bien sûr, sur son mode, il découvre qu'on ne peut pas faire avec l'individu, si on admet la réalité sociale, mais que le sujet individuel a rapport à l'Autre, qu'il appelle le « nous » et troisièmement la règle constituante, alors c'est l'adjectif qui est le plus important, parce que ça l'approche de ce que Lacan a mis en évidence comme le créationisme du symbole. Lui, Searle, il oppose la simple régulation, quand quelque chose existe, et puis les règles qui font exister ce dont il s'agit. Par exemple, dit-il, les règles du jeu d'échec créent la possibilité de jouer aux d'échecs.

C'est simple mais, derrière la construction, ce qui s'annonce, c'est la création que le symbole permet de créer, permet de créer ce qui n'existait pas avant. Il est en deça, parce qu'il ne problématise pas vraiment ce ex-nihilo

du symbole, bien qu'il soit à reconnaître qu'il y a un usage précisément des règles qui est de créer la possibilité d'activités et pas simplement de les refléter ou de les organiser une fois qu'elles sont là.

C'est évidemment un créationisme timide et c'est pourquoi il est tout le temps à dire - il y a un adverbe qui revient constamment dans sa réflexion, c'est *partly,* en partie, et c'est peut-être le mot le plus important du livre, c'est en partie. Et on comprend pourquoi c'est en partie, parce que justement pour lui, c'est très important que ce ne soit pas à partir de rien. On ne crée du symbole qu'à partir de quelque chose. C'est-à-dire qu'il faut quand même qu'il y ait du papier, pense-t-il - ce qui est vraiment un comble, on peut parfaitement s'en passer bien sûr - il faut vraiment qu'il y ait du papier pour qu'il y ait de l'argent. Il va jusqu'à prétendre, à un moment dans son livre, que la structure logique, *logical structure*, des faits institutionnels démontre qu'il y a toujours une priorité du fait brut sur le fait institutionnel. C'est-à-dire il faut qu'il y ait toujours au moins une base matérielle pour qu'il puisse y avoir du symbole et ensuite alors ça peut continuer, symbole de symbole. Mais à la base, il faut toujours du fait brut, et ça se retrouve à la fin de son livre parce que tout son livre est fait quand même pour prouver cela, et bien finalement, même si la réalité sociale c'est du semblant, même si nous baignons dans le semblant, à la base il y a quand même du réel. Et donc le *partly*, en partie, qui revient tout au long du livre, c'est ce qui fait la timidité de son créationisme, mais qui est fondamental parce qu'il élimine justement le point de vue radical du ex-nihilo.

Je n'arriverai jamais au bout de Searle, enfin pas aujourd'hui. Si je te passais la parole un peu pour changer de registre ?

Éric Laurent :

Comme tu veux, tu peux...

Jacques-Alain Miller :

Oui, mais ça fait une heure quand même que je déblatère, donc..., ça se coupe bien, là !

Éric Laurent :

- Ça se coupe bien là ?

- Oui, j'enchaînais d'ailleurs en partie sur...

Jacques-Alain Miller : Sur tout à fait autre chose ?!! (*rires*)

Éric Laurent : Oh tout à fait autre chose !! disons sur une certaine...

Jacques-Alain Miller : dans le thème...

Éric Laurent : oui, dans le thème, mais il y a quand même une partie qui n'est pas autre chose, *partly*, seulement. (*Rires*) Parce que s'accentue à mesure que, disons l'atteinte du moment actuel de nos sociétés, l'atteinte sur la croyance, justement sur ce qui constitue le « être ensemble », le « nous » que Charles Taylor et d'autres isolent comme un agrégat, un reste irréductible à la discussion entre les « uns » même démultipliés sur toute la planète par des individus. Ce reste là, ce lien qui ne peut pas se réduire à une communauté par des lois qui ne supposent que des agents sans identité, ce qu'il appelle des agents sans identité c'est l'agent absolutisé par Kant, des lois pures, justement ces lois que Kant avait réussit à restaurer, arracher des individus pour les plonger dans un espace aussi réduit que celui de la science, à un être de pure loi, il considère qu'il y a des restes en effet qui font des unités...

Jacques-Alain Miller : Oui, c'est ça, il y a une différence entre les êtres

de pure loi et les êtres de pure joie (*rires*), c'est-à-dire le problème, c'est qu'en effet c'est là aussi ce que ne voit pas Searle, c'est que finalement quand on symbolise l'individu, bien sûr on fait abstraction de toutes ces propriétés pour dire « tous les hommes sont égaux » il faut commencer par les regarder, pour dire ils sont tous pareils, d'abord parce qu'il y a des hommes et des femmes, et puis... et ça d'ailleurs il l'avait oublié dans le point de départ. Qu'est-ce qui manque à Searle ? Il lui manque que le symbole c'est le meurtre de la chose. Il s'imagine que le symbole s'appuie gentiment sur la chose et qu'il faut toujours la chose pour qu'il y ait le symbole. Il ne voit pas l'aspect mortifère du symbole, qui est exalté justement dans ces êtres de pure loi, qui sont déjà morts, tous égaux dans la mort. Et ça, ça peut être universalisé, les êtres de pure loi peuvent être universalisés. Et quand même Taylor est de ceux qui rappellent que la jouissance est toujours locale et que c'est beaucoup plus compliqué de... Enfin on peut universaliser le droit mais c'est beaucoup plus compliqué d'universaliser la jouissance. Et donc on a un débat contemporain qui s'ordonne pas mal à « Kant avec Sade ».

Éric Laurent :

Avec retour, tu disais dans un cours précédent que c'est « Kant avec Bentham », et que le retour de ces penseurs c'est la revanche de Bentham contre Kant. C'est-à-dire : vous n'assurerez pas la solidité, la cohérence de ces mondes, de ces sociétés qui sont leurs propres ennemis internes, qui sont menacés d'inconsistance par un certain nombre de phénomènes, vous ne comprendrez pas la menace si vous ne situez pas ce niveau où il y a des communautés d'intérêts, des communautés certes fictives, d'une sorte de convention, mais cette convention fictive assure la solidité beaucoup plus que la moralité désincarnée à la Kant. Et il y a une sorte de revanche, là, disons benthamienne, un certain type de rappel dans lequel se glissent les formulations du malaise...

Jacques-Alain Miller : Il est mieux Bentham !

Éric Laurent : Bentham est mieux.

Jacques-Alain Miller :

Bentham est beaucoup mieux que Searle parce que Bentham a quand même l'idée que bien sûr tout ça c'est des semblants, c'est des fictions, mais qu'est-ce qui juge en définitive les fictions ? C'est que leur arrangement, l'arrangement symbolique fictif produise le maximum de plaisir pour le maximum de gens. Et donc, après tout, il y a une base matérielle à tout ça, alors que Searle fait tout son ouvrage sur la réalité sociale et il n'y a pas un mot sur le plaisir que l'on peut en retirer. Simplement, il constate que les gens croient de moins en moins à ces semblants, il dit : il y a une crise de la croyance dans les faits institutionnels. Ce qui est amusant, c'est qu'il traite quand même tout ça comme des semblants mais lui-même a l'air assez conservateur. Le problème, c'est ça le problème, c'est qu'aujourd'hui même les conservateurs sont tous, comment dire, des semblants *con*. Ils sont tous obligés de tenir compte du semblant et ils se demandent comment, dans cet univers de semblants, quand même faire croire à quelque chose. Alors les *theocons*, en tout cas, ont une solution, c'est qu'il faut brûler les autres. Ah, bien je plaisante, comme ça...!

Éric Laurent :

Oui, en tout cas cette revanche de Bentham, c'est une ironie par rapport à l'alliance qu'avait forgée Kant avec la science, et on se retrouve dans une conjoncture dans laquelle le conflit des facultés entre sciences humaines et sciences de la nature, les sciences humaines peuvent aller ennuyer les sciences de la nature jusqu'à dire « la science est une conversation parmi d'autre, c'est une façon de parler », voilà Rorty, l'aspect : on fait tous semblant, mais c'est qu'il y a quelque chose de la science qui est touché, qui n'assure plus la solidité de la morale universelle comme Kant a pu le faire. Quelque chose de la science est touché parce qu'en fait, c'était elle qui avait assuré, tu disais, la sortie sceptique, du scepticisme...

Jacques-Alain Miller :

De Montaigne.

Éric Laurent :

...jusqu'au XVII[eme] ou la Renaissance. C'est qu'auparavant le un, donc fixé par la science, maintenant est touché parce que la science est toute entière plongée dans la société. Que l'on appelle ça l'ère de la technique, ou que l'on appelle ça le fait que la science est maintenant devenue, par l'énormité des budgets qu'elle gère, une question sociale, qu'elle est rentrée dans la *public sphere*, qu'on l'appelle d'une façon ou d'une autre, ce que l'on constate, c'est qu'évidemment la science touche profondément, remanie les sociétés, fabrique de nouvelles épidémies, à mesure que, par exemple, la science permet l'industrialisation de l'alimentation animale, y compris donc ces changements d'espèces. Les biologistes rappellent que ce n'est pas en vain que l'on commence à fabriquer des vaches carnivores, ce qu'on a fabriqué avec des farines animales, et on a à ce moment là des phénomènes étranges qui se produisent, qui touchent, qui remanient toute une société, y compris qui peuvent foutre en l'air une économie. L'économie y compris de tout un Marché Commun, qui ne peut pas juguler le problème. De même vous touchez à, grâce...

Jacques-Alain Miller : Il y a des vaches carnivores ?

Éric Laurent : Des vaches carnivores, l'histoire des farines animales, là, l'épidémie des prions. (*Rires*) On a fait bouffer aux vaches des farines animales, donc on fabriquait artificiellement des vaches carnivores, jusque là elles étaient tranquillement herbivores, on leur a fait manger des carcasses d'animaux morts, en farine, donc on a franchit... d'où un petit problème...

Jacques-Alain Miller : Le goût, on leur a donné le goût de la viande !

Éric Laurent : On leur a donné le goût de la viande et ça, donc, ça a des conséquences dont nous ne mesurons pas encore complètement l'étendue mais qui sont prêtes à foutre en l'air, en tout cas un Marché qui n'a pas réussit à se constituer, déjà il a des dettes pour rembourser les dégâts, qui obèrent considérablement, comme jamais, le fonctionnement. Alors voilà un phénomène de croyance lié directement à l'action de la science qui est étonnant.

Jacques-Alain Miller :

Oui, d'autant que, après tout, comme repère du réel pendant des millénaires, on n'a pas seulement pris le mouvement des planètes, on a pris aussi les espèces, les espèces animales. C'était une sorte de garantie : les hommes déconnent, ne suivent pas, ne s'inscrivent pas comme il faut dans l'ordre du monde, il faut les y ramener, mais, au moins, les vaches se tenaient tranquilles. On les laissait tranquilles

et on sent que cet appui par exemple du réel qui était donné dans l'ordre des espèces, en effet est en train, fait défaut. Et en plus on crée des planètes, enfin on commence à... on a pollué les cieux...

Éric Laurent :

On a créé des planètes avec ces satellites qui vont se multiplier, on touche à ces points là, qui sont des industrialisations puissantes du monde. En effet qui vont dans le sens, de ce que tu soulignais, le remplacement de la nature par la culture. Et cette industrialisation provoque des effets nocifs, qui sont très mesurables, ce qui fait qu'on invoque contre le réel produit par la science, le réel de la fiction juridique. On le retrouve comme seul remède...

Jacques-Alain Miller : ...de fabriquer du réel avec ça.

Éric Laurent :

...comme seul remède, par exemple, aux dégâts produits par les problèmes de transfusions, d'industrialisation du contrôle du sang ou d'industrialisation de l'alimentation animale ou d'industrialisation d'un certain nombre de problèmes, on essaye de restaurer une fiction biologique, des fictions juridiques et en effet qui touchent au biologique, des fictions juridiques qui assigneraient les responsabilités, des dimensions telles qui permettraient de fixer ce réel scientifique. Loin d'être un horizon où à la fin c'est une garantie, finalement il se retrouve lui aussi pris dans le réseau des fictions juridiques pour redistribuer la consistance, ou l'effet ou les effets produits. Il est de plus en plus difficile de concevoir une science qui puisse clore les débats de la sphère publique, en assurant la consistance de l'univers du discours.

A rose is a rose est maintenant remplacé par *Rose is a rose is a rose* et à partir de là on a toute une autre série, et on se retrouve de plus en plus, alors sans adopter des méthodes dites de la sociologie des sciences qui en rajoutent dans « c'est simplement : un langage triomphe à un moment c'est un paradigme, et après tout rien ne nous dit que ce soit cette dimension du réel sans avoir ça », néanmoins, il est certain que la non clôture de l'univers du discours est maintenant tout à fait au premier plan du malaise dans la civilisation. Ça, c'est la force de la remarque que tu avais faite à Etchegoyen qui se préoccupait tellement d'assigner à l'inconscient, à l'Autre, un reflet dans les sciences de la nature par les sciences des neurosciences, où tu lui disais : « Vous savez, une fois on assurait la consistance de l'intellect, en s'assurant que ça avait une image de l'intellect divin ». Alors maintenant on essaye de clôturer l'univers du discours en disant, en dernière instance tout ce qu'on dit, *partly*, c'est dans les neurosciences, l'ennuyeux c'est que l'univers du discours n'est pas plus clôturé pour autant et nous ne saurons pas rassurés sur le sens.

Alors on peut dire que la crise dans le nouveau conflit des facultés est en effet liée aussi à un certain effet de crise dans les sciences de la réalité sociale, dans les sciences humaines. Dans les années soixante, on avait, au moment du structuralisme triomphant, un certain nombre d'espoirs d'un passage à la mathématisation ou à la prédiction, qui allait presque se réaliser, par exemple en économie. L'économie des années soixante, dans sa théorie, dans le très haut niveau de formalisation mathématique atteint, espérait avoir un pouvoir de prédiction quasi-comparable. Or, l'état actuel de l'économie mondiale ruine ces aspects et, au contraire, on met l'accent dans

les théories économiques contemporaines, bien plus, pour reprendre le titre d'un livre qui est sorti, *L'impossible détermination du bien commun* et qu'au contraire les modèles mathématiques les plus compliqués tiennent compte de l'impossibilité de déterminer le bien commun, moyennant quoi il y a un certain nombre, bien sûr, de politiques que l'on peut suivre et que l'on peut formaliser localement. Y compris l'une des théories économique les plus fécondes, pour expliquer l'échec justement de toutes les politiques d'actions économiques, pour sortir de ces phénomènes de crises répétées, etc., qui sont les nôtres, ce qui s'est appelé la théorie des attentes rationnelles, où on a démontré par des modèles mathématiques eux-mêmes, qu'il y avait un côté de mise en échec, *self defeating*, par la théorie elle-même de toute action dans le monde de l'économie.

À partir du moment où on prend des mesures, tous les agents de l'économie vont anticiper sur les effets des mesures de façon telle qu'ils vont les annuler. On montre ainsi pourquoi d'excellentes politiques économiques qui avaient été choisies par les meilleurs responsables ont donné des effets contraires à ce qui était attendu. La théorie des attentes rationnelles qui a valu un prix Nobel aux types qui les ont mis au point, cette année, est en effet un grand effort de pensée pour saisir ce type de phénomènes qui tournent autour de cette impossibilité d'évacuer ces jeux de division de l'Autre, et qui empêchent de se réduire au même type de prédiction, d'assignation que dans les sciences de la nature.

Alors l'appel au droit ou l'appel à la fiction en tant qu'il est irréductible. Ce point effectivement de dire c'est la revanche de Bentham par rapport à Kant, ça a non seulement son poids sur la conception des mesures politiques les plus profondes à prendre pour éviter les délitements du tissu social, mais aussi ça restaure cette dimension, tu disais dans ce jeu de mots « la loi est la joie », ça restaure aussi cette dimension qui échappe beaucoup, qui échappe à cette perspective, qui est qu'en effet il n'y a pas d'un côté ces questions et de l'autre l'hédonisme contemporain. L'hédonisme contemporain, dont on se plaint comme d'un hédonisme égoïste et qui profondément nuit à l'idéal, cet hédonisme lui aussi obéit aux lois benthamiennes, tout autant. Il y a, certes, un auto-érotisme, mais il s'adjointe dans la façon dont une époque vit la pulsion, comme disait Lacan, qu'il y a une façon transindividuelle en effet de s'adjointer.

La situation actuelle du malaise, cette introduction massive du problème de l'égalité des droits des femmes, qui maintenant se font entendre pour ne pas oublier et pour ne plus faire oublier jamais, qu'on oublie au départ qu'il y a les hommes et les femmes, qu'un des problèmes qui disparaît dans l'optique justement des espèces animales aristotéliciennes, immuables, que l'homme et la femme c'est la même espèce. Manque de chance, quand ça se manifeste dans la *public sphere*, ça n'est pas tout à fait la même espèce, d'où l'exigence de parité et l'exigence de légaliser le problème, de retrouver une fiction qui tiendrait compte du surgissement du problème, de l'incommensurable des deux.

Jacques-Alain Miller :

Oui, on peut vraiment se demander, par exemple, si Dieu aurait pu créer le monde s'il avait dû discuter avant,

dans la *public sphere*. S'il avait déclaré ses intentions au départ aux êtres de pure loi, s'il leur avait dit : « j'ai l'intention de créer un monde, je vais mettre une espèce humaine mais, pour que ce soit plus intéressant, à certains je vais donner ceci, à d'autres je vais donner cela » et ce n'est pas du tout prouvé que son argument aurait marché, et donc il n'aurait pas créé le monde, et, donc, on ne serait pas là pour en parler. (*Rires*)

Éric Laurent :

Il y a donc une face de cette recherche d'une fiction nouvelle à trouver pour tenir compte de l'incommensurable des deux sexes, dans la *public sphere*, qui ne trouve pas sa fiction adéquate, on a la recherche, on le voit, à bien des niveaux de la parité, de la parité légale. Alors la parité légale, c'est, par exemple en politique, de s'assurer que la parité homme/femme soit respectée. Dans bien des pays, la chose se cherche, il y a des pays dans lesquels c'est déjà réalisé, les pays du Nord dans lesquels on a par exemple en politique, on a en Suède 43% des membres de l'Assemblée nationale sont des femmes, 34% au Danemark, presque la même chose en Finlande, 29% aux Pays-Bas, 27% en Allemagne, 26% en Autriche, et parmi les pays latins, le premier pays c'est l'Espagne, qui après justement..., enfin la démocratie est jeune, et bien il ont quand même 22% des membres de l'Assemblée nationale qui sont femmes. En France, c'est 5% (*rires*), petit problème ! et donc évidemment, on se demande comment combler le retard. On peut le faire si les partis le veulent bien, ça, ça ne pose pas de problème et on se demande même s'il ne faut pas changer la Constitution, puisqu'il y a le rapport de Gisèle Halimi qui a été remis au président Chirac, qui suppose qu'en fait, la meilleure solution c'est de changer la Constitution...

Jacques-Alain Miller : Est-ce qu'il faut prendre ça comme un retard ?

Éric Laurent : En tout cas sur ce point sûrement, mais est-ce un retard ?...

Jacques-Alain Miller : Est-ce d'avoir aperçu que, de ce côté là, ça n'était pas vraiment intéressant ? Ça se discute.

Éric Laurent :

Ça se discute, c'est le point justement, c'est le point. En tout cas ça témoigne, le fait que ça soit et ça été incarné comme un débat depuis très longtemps et que ça tourne vers une solution, (visiblement, par exemple un grand parti français a choisi résolument ça pour démontrer le progressisme, que ce soit, de l'autre côté le parti d'en face, lui aussi a son idée sur la question), on voit que de toute façon ça va faire un pas en avant.

Alors c'est une question en effet qui montre simplement la recherche de la fiction nouvelle qui pourrait tenir compte du fait que quelque chose a été touché entre les hommes et les femmes.

On pourrait dire aussi qu'il y a bien d'autres phénomènes, par exemple en psychopathologie. On a des publications depuis simplement l'année dernière, 1996, toute une série, qui sont groupées qui constatent que ce qu'y a d'extrêmement frappant c'est que jusqu'à maintenant on avait évité de considérer l'impact de la différence des sexes sur la répartition des psychopathologies, de façon vraiment scientifique et qu'en particulier, sans doute disent les auteurs, c'était pour éviter que les différences entre les sexes ne soient utilisées pour justifier des inégalités.

Mais maintenant qu'on a l'idée qu'il n'y a plus d'inégalité entre les sexes dans la sphère publique, on peut y aller. Et ils considèrent qu'en effet il était pourtant bien naïf de voir l'espèce humaine comme la seule qui soit dépourvue de différence sexuelle au niveau du cerveau, je dis bien du cerveau. (*rires*).

Et ça c'est vraiment contemporain, de se dire que le grand truc c'est qu'on a réussi à isoler grâce aux phénomènes de nouvelles techniques qui permettent de rendre compte des fonctionnements cérébraux sans avoir pour autant des atteintes intrusives, de type RMN etc., on s'aperçoit que les hommes et les femmes n'utilisent pas leur cerveau du tout de la même façon, et ça doit être la base, le fondement matériel pour lequel les études épidémiologiques montrent clairement entre les hommes et les femmes une variations de l'appétence pour les toxiques, pour les troubles anxieux, pour certains troubles de conduites alimentaires, mais par contre pas pour les troubles schizophréniques ni les troubles bipolaires.

Alors on fait des expériences, qui, ceci dit, sont un peu inquiétantes. Par exemple le fondement d'une des expériences qui est citée par des auteurs qui veulent justifier ainsi la traduction ou la transduction du stress, c'est qu'on étudie l'effet de la stimulation sérotoninergique sur des écrevisses. Les écrevisses sont des animaux pratiques, c'est comme pour la plupart des expériences, il y a bien la queue de la raie qui est aussi beaucoup utilisée, mais là ce sont les écrevisses, parce que si on prend les écrevisses on a une répartition entre dominants et dominés extrêmement simple. Donc on prend des écrevisses bien réglées entre dominants et dominés et on leur injecte de la serotonine, et on s'aperçoit que la même serotonine est capturée par les neurones de l'animal dominant, donc ils recrutent comme on dit, il y a un recrutement de la serotonine parmi les neurones de l'animal dominant, alors que ça n'est pas le cas de l'animal subordonné. Et ce qui est encore mieux, c'est que les différences sont réversibles, si un subordonné triomphe d'un dominant. Donc ça démontre la plasticité neuronale de façon remarquable. Moyennant quoi on mobilise quand même un appareil technique costaud pour démontrer qu'au fond, sans doute, le fondement de la différence biologique, de la transduction biologique du stress entre homme et femme c'est le vieux couple actif/passif, c'est le vieux couple dominant/dominé, et que si les femmes sont plus sensibles au stress, c'est parce qu'elles sont en position dominée, mais qu'il suffit qu'elles passent en position dominante pour que sans doute...

Jacques-Alain Miller :

Déjà dans l'expérience on considère, chez l'écrevisse, que la polarité dominant/dominé donnera des informations sur la polarité homme/femme ?

Éric Laurent :

On y va discrètement là-dessus, on y va très discrètement (*rires*), mais c'est quand même ça qui est derrière, parce que les gens qui publient les articles savent qu'ils sont attendus au tournant là-dessus, mais l'hypothèse quand même qui sous-tend la chose pour expliquer que des phénomènes sociaux, on dira simplement ce sont des phénomènes sociaux, dominant/dominé c'est la sociologie de Wilson, c'est la sociobiologie, donc dominant/dominé...

Jacques-Alain Miller : Quelle est la vie sexuelle des écrevisses ? (*rires*)

Éric Laurent :

Je répondrais dès le cours prochain, je m'informerai... (*rires*)

De même on peut montrer que deux approches thérapeutiques, par exemple, auprès de patients déprimés, on peut soit les faire parler, c'est-à-dire les mettre dans des thérapies comportementales, soit leur mettre de la fluoxétine, de toute façon on a une modification du métabolisme du glucose comparable dans le noyau caudé de ces patients.

Donc on leur parle ou leur met de la fluoxétine, de toute façon c'est du solide, on obtient un effet réel. Ou bien il y a des gens qui disent « oui, de toute façon on obtient la modification des endorphines, donc c'est pareil, si on leur parle et que ça leur fait du bien, de toute façon, il faut bien un mécanisme endorphinique.

On mesure ce genre de problème pour expliquer comment on obtient une traduction du stress, directement sur le métabolisme et qui peut être différent selon les sexes. Et on s'intéresse, à partir de là, à une tentative de reconstruction de la pathologie pour expliquer pourquoi les femmes sans doute, il y a un truc qui fait qu'elles sont moins sensibles aux stimulations, à la transduction biologique, ce qui fait que c'est pour cela qu'elles sont déprimées. Parce que les femmes sont toujours, quelles que soient les statistiques qu'on prend, elles ont une tendance dépressive qui est toujours au moins 20% plus forte que le sexe masculin, quel que soit le facteur qu'on veut annuler, y compris génétique, métabolique, etc. Donc on cherche.

Alors voilà une tentative pour essayer de rétablir la parité dans la psychopathologie et de considérer : on l'a trop longtemps oublié, il faut maintenant restituer la différence sexuelle conçue comme un phénomène scientifique bien sûr. Et donc maintenant on en est sûr, par le fonctionnement différent du cerveau et d'un certain nombre de récepteurs.

On a d'un côté la recherche de la fiction, la fiction de la parité, mais peut-être plus profondément, et de façon plus inquiétante, est-ce qu'il y a ou est-ce qu'il n'y a pas dans le soi-disant hédonisme de la civilisation la quête d'une parité des jouissances, ce qui laisse de ce côté là, l'homme, on le sait, sur sa faim, parce que depuis les Grecs, depuis au moins les Grecs, on sait que Tiresias, qui lui était passé côté homme et côté femme, avait l'idée que pour les femmes, ça dépassait de loin ce que les hommes pouvaient éprouver.

Cette inquiétude qui traverse les civilisations « les femmes jouissent plus », est une inquiétude qui sans doute se radicalise. La parité ça n'est pas simplement l'aspect, le bon équilibrage légal, ces fictions benthamiennes, dans la course à la maximalisation du bonheur, il y a sans doute derrière quelque chose comme « un sexe louche vers l'autre ». Et le transsexualisme qui, tant que Dieu garantissait le monde, le transsexualisme était possible par rapport à Dieu, c'est ce que Lacan souligne dans son séminaire *Encore* : Saint-Jean de la Croix c'est un transsexualisme réussi, il éprouve des choses que normalement seules les dames éprouvaient et avec ça il peut rivaliser avec Sainte Thérèse parfaitement, il en éprouve autant et il peut fonder autant de monastères, et il peut aller légiférer absolument avec la même vigueur. Il en meurt certes, c'est une consomption qui s'opère, mais néanmoins, avec ça, il a un fond de certitude tout à fait égal.

Côté homme, l'existence de Dieu, dans le même séminaire, Lacan souligne que ça pouvait permettre une sorte de perversion sublime « Angélus Silesius, c'est l'œil de Dieu, vouloir s'égaler à l'œil de Dieu ». Et il y eût un moment où non seulement l'intellect avait une traduction en Dieu, mais la jouissance avait une traduction en Dieu, et Saint Jean de la Croix ou Silesius ou les mystiques, Hadewigh d'Anvers trouvaient une traduction en Dieu, c'est ce qui se cherche aussi maintenant avec la traduction du stress. Ce n'est pas maintenant la mystique de l'éprouvé, mais on vous cherche ce que les femmes éprouvent, et on cherche par le stress, donc comment elles réagissent à ça. Mais ça se répond, la traduction en Dieu étant remplacée une fois de plus par une traduction dans les neurosciences. Et donc la laïcisation en cours, disons le passage de la jouissance dans la *public sphere*, donne un type de course à la parité qui donne aussi d'autres difficultés aux comités d'éthique autres que simplement celle de la parité politique ou de la parité psychopathologique. Il y a ce type de parité qui fait que, par exemple, il est difficile dans les pays anglo-saxons de légiférer sur la fait de « peut-on autoriser toutes les opérations de transsexuels, doivent-elles être remboursées par la Sécurité sociale, comment, au nom de quoi ? » ; c'est ce type de questions qui se pose.

À cet égard, sur ce type de questions, disons ce transsexualisme de la parité qui s'ouvre, le point de départ, sans doute différent, de Freud et de Lacan, se retrouve dans l'abord de cette question de l'appel à la jouissance. Le docteur Lacan, dans les années 70, soulignait que, dans ce contexte, les toxiques et l'abus des substances toxiques étaient une façon de se délivrer de la barrière phallique, de rompre avec le phallus. Se délivrer du signifiant phallique et avoir une sorte de jouissance reculée, infinie, qui peut se rêver comme telle. Et il la situe dans cette perspective : rompre avec le signifiant pour s'appuyer sur les limites repoussées de la jouissance du corps.

Freud, lui, dans son œuvre, maintient une idée, qu'il a eu tôt, nous savons qu'il a exprimé sa thèse dès les lettres à Fliess, en parlant avec Fliess, vers 1897, en décembre 1897, il dit que la racine de toutes les habitudes, de toutes les addictions, de toutes les toxicomanies, c'est la masturbation. C'est au contraire la jouissance phallique répétée. Et il reprend cela lorsque dans Dostoïevski et le parricide, en 1928, il aborde la passion du jeu chez Dostoïevski, et ce curieux comportement chez Dostoïevski, qui ne pouvait écrire, pendant tout un moment de sa vie, qu'après s'être ruiné. Il allait à la table de jeu et il se ruinait absolument. Et à partir de là, une fois opéré ce vidage, ce rien, il pouvait créer. Étrange ex-nihilo dans lequel il se consommait et se ruinait. Et Freud note ceci : « l'analyse nous apprend qu'il y a là un fantasme de désir, de la période de la puberté, fantasme qui reste conscient chez de nombreuses personnes, le fantasme tient en ceci : la mère elle-même pourrait initier le jeune homme à la vie sexuelle pour le préserver des dangers redoutés de l'onanisme ».

Les nombreuses œuvres littéraires, traitant de la rédemption, de la même origine, le vice de l'onanisme est remplacé par la passion du jeu, ou d'autres toxicomanies, Freud l'ajoute en note, l'accent mis sur l'activité passionnée des mains, là c'est à propos de la nouvelle de Stephen Zweig,

Vingt quatre heures de la vie d'une femme, qui est fascinée par les mains d'un joueur, dans un casino, de Monaco, « la passion du jeu, dit-il, est un équivalent de l'ancienne compulsion à l'onanisme, le caractère irrésistible de la tentation, la résolution solennelle de ne plus jamais recommencer, toujours démentie, l'étourdissant plaisir et la mauvaise conscience du fait qu'on se détruit, tout ça demeure dans la substitution ».

Freud aussi le reprend dans *Le malaise de la civilisation*, où là il parle du briseur de souci, du *Sorgenbrecher*, l'action des stupéfiants qui est à ce point apprécié et reconnu comme un tel bienfait dans la lutte pour assurer le bonheur ou aller éloigner la misère que des individus et même des peuples entiers leur ont réservés une place permanente dans l'économie de leur libido. Là on ne l'aborde pas sous l'aspect compulsion onanistique qui conduit à la ruine par la répétition, il dit qu'il y a une façon de faire avec, qui fait que des peuples adoptent des toxiques, certes mais il note « on ne leur doit pas d'ailleurs, à ces substances, non seulement une jouissance immédiate, mais un degré d'indépendance ardemment souhaité à l'égard du monde extérieur ». Donc ce qui permet de se réfugier dans un monde à soi. Et Freud considère évidemment qu'il y a là un danger, bien sûr, que les sociétés traitent, puisque cela dérive des énergies.

Et d'ailleurs, dans ce texte, Freud est très sensé, il constate qu'à l'époque personne ne connaît le mécanisme par lequel les substances agissent sur le cerveau, c'est ce qui a changé profondément, les neurotransmetteurs n'étaient pas bien sûr encore isolés, et il disait aussi quelque chose de grand bon sens, on voit que c'est... comme raisonnement, il disait d'ailleurs « qu'il devait exister sans doute des substances analogues de façon spontanée dans notre corps, puisqu'au moins dans un état morbide, la manie, on a un comportement analogue à l'ivresse, qui se réalise sans l'intervention d'aucune drogue enivrante » et qu'il doit y avoir, alors le neurotransmetteur n'est pas isolé mais il se soupçonne bien qu'il y a des substances qui sont là en jeu.

Le recours au toxique, qu'il faut situer selon les cultures, le fait que... Je vais m'arrêter là et reprendre la prochaine fois, un petit peu d'historique du rapport des cultures aux toxiques est utile pour voir la façon dont nous sommes sans doute à une nouvelle phase du rapport aux toxiques, qui, dans l'histoire, bien sûr, n'a pas commencé d'aujourd'hui, mais dans une situation particulière où elle menace, les toxiques menacent les équilibres des fictions qui en régissent l'usage et que se soit, nous le verrons, que se soit dans la vieille Europe, que ce soit dans le Nouveau Monde, on voit apparaître des débats absolument nouveaux qui montrent la difficulté de régler l'usage de ces substances, ou bien que se soit les phénomènes de mondialisation qui mettent en contact à un rythme jamais vu les substances d'une autre sphère culturelle ou bien, et bien sûr les toxiques produits par l'industrie chimique elle-même mais nous aborderons ça la prochaine fois en le considérant comme des symptômes du malaise, d'en trouver le fiction qui conviendrait à la parité, mais là du côté de la parité des jouissances.

Jacques-Alain Miller :

Je voulais préciser que la fois prochaine, il y a un troisième participant qui va s'ajouter à ce séminaire, pour la fois prochaine seulement, et qui viendra spécialement

parler de son expérience de ce qu'on appelle la passe. Donc ça va être, la fois prochaine, un séminaire à trois, cela dit ça se passe dans la même salle et à la même heure.

Fin du Séminaire Laurent/Miller du 22 janvier 1997
(Huitième séance)

L'Autre qui n'existe pas et ses Comités d'éthique

Éric Laurent et Jacques-Alain Miller

Neuvième séance du séminaire

(mercredi 29 janvier 1997)

Nous avons aujourd'hui au séminaire, un invité, avec lequel nous allons parler de ce moment de l'expérience analytique, qui s'appelle, depuis Lacan, la passe. Et bien que cette invitation était convenue il y a un an, avant que ne soit fixée et la modalité de ce séminaire et son titre, ça tombe bien. Ça tombe bien dans la mesure où le moment qui s'appelle la passe est précisément celui où est supposé apparaître au sujet que l'Autre n'existe pas, où au moins, où un autre rapport est supposé se nouer entre le sujet et l'inexistence de l'Autre. Puisque cet invité ne vous est pas, pour la plupart, connu, je vais vous le présenter brièvement, tout d'abord vous le présenter au présent, par ce qu'il est aujourd'hui.

Au présent, c'est ce qui s'appelle dans l'institution analytique, d'orientation lacanienne, un A.E, un analyste de l'École. Ce qui veut dire que son expérience dans l'analyse, comme analysant, a reçue une sanction collective, émanant de l'institution, émanante d'une commission déléguée de cette institution qui a le pouvoir de reconnaître à quelqu'un ce titre. Ce titre lui a été reconnu par l'école qui s'appelle École Européenne de psychanalyse, et validé, répercuté dans l'école brésilienne de psychanalyse, dans la mesure où notre invité exerce la psychanalyse à San Salvador de Bahia au Brésil. Mais dans la mesure où la sanction dont j'ai parlé concerne un parcours, certes un parcours analytique subjectif, je ne veux pas manquer de dire un mot de son parcours vu de l'extérieur. Donc un petit mot pour vous le présenter au passé.

Bernardino Horne, puisque c'est de lui qu'il s'agit, est argentin, et sa formation comme analysant, comme analyste, s'est déroulée à Buenos Aires, à Londres et à Paris. À Buenos Aires, dans l'Association psychanalytique argentine, société composante de l'IPA, où il a été l'analysant d'un analyste notoire, dont certains livres sont publiés en France, Angel Garma, et en contrôle avec un certain nombre de luminaires de l'époque. Ensuite il a poursuivi par des contrôles à Londres, en particulier avec Donald Metzer, et enfin il a poursuivi sa formation comme analysant à Paris, et c'est à partir de là qu'il a demandé, comme on dit, à faire la passe.

J'ajouterai une petite information pour vous expliquer pourquoi ce collègue argentin est aujourd'hui un analyste à Bahia. Vous devez vous souvenir qu'au début des années soixante-dix l'Argentine a connu une dictature militaire et comme notre collègue était à l'époque engagé dans des activités considérées comme subversives de l'ordre social, et qui d'ailleurs l'étaient, il faut bien le dire, il s'est trouvé contraint de s'exiler et c'est ainsi qu'il s'est retrouvé à cette date au Brésil et qu'il y a pris racines et qu'il y est resté depuis lors.

Il faut bien dire que, puisque nous sommes à parler cette année du symptôme social, la dictature a été -mettons ça au passé- un symptôme

social latino-américain, et qui a marqué l'histoire, le destin de notre collègue.

Alors je pense que vous..., j'ai le texte de son intervention, je pense que vous l'écouterez facilement, pour une part, dans la mesure où il fait partie de la même communauté de discours que ceux qui font ce séminaire cette année. Il a le même vocabulaire, il a les mêmes références, et, bien qu'il vienne d'autres langues, et d'autres contrées, c'est la même communauté, transnationale.

En même temps vous aurez peut-être un petit peu de difficulté, ça vous forcera à tendre l'oreille, des difficultés de langue parce que le français n'est pas sa langue maternelle, il fait donc un effort spécial pour communiquer en français, et aussi peut-être des difficultés de style, dans la mesure où il use parfois d'un style évocateur et elliptique, qui lui est propre, par exemple son intervention s'appelle *Cette ombre épaisse.* Il n'en dit pas plus. C'est parce qu'il pense que tout ceux qui sont ici savent tout de suite d'où provient cette expression, c'est-à-dire qu'il nous fait beaucoup de crédit, de loin. Moi j'aurais à dire « L'ombre épaisse » ici, j'éprouverais le besoin de renvoyer à la page 24 de *Scilicet numéro 1,* où Lacan évoque « cette ombre épaisse qui recouvre, *je cite approximativement,* qui recouvre le rapport du psychanalysant au psychanalyste ». Donc là nous avons une ellipse, voilà j'ai déjà éclairci la référence, parce que je crois que c'est quand même nécessaire, bien qu'il y ait en effet ici beaucoup de lecteurs de Lacan. Et puis aussi l'extrême précision de ses références. Vous verrez qu'il lit, et qu'il cite, il cite certainement beaucoup plus que nous ne le faisons, les collègues du Champ freudien, et qu'il a une connaissance de cette littérature, la nôtre, précise et voilà quelque chose où nous pourrions en prendre de la graine.

J'ajouterai encore que, concernant la passe, la question a été posée, je vais dire un mot d'incitation, dans les termes de « fait ou fiction ? » La passe est-elle un fait ou une fiction ? Certainement, elle est une fiction, pour autant qu'on appelle fiction ce qui existe parce qu'on parle. Toute la psychanalyse, à cet égard, peut être rangée dans le registre de la fiction, et pourtant, et disons plutôt en conséquence, la référence au réel de l'expérience est nécessaire et elle est d'ailleurs constante chez Lacan et on s'aperçoit à partir de Lacan qu'elle est constante chez Freud. Et bien à cet égard je crois qu'on peut dire que Bernardino Horne expose, présente, un certain réalisme de la passe, que c'est sur le réalisme de la passe qu'il met l'accent. Son intervention va en quelque sorte de l'ombre initiale, référence à Lacan, à l'éclair du moment de la passe et le cœur de son exposé est un essai pour caractériser, analyser, décomposer la chute de l'objet à la fin de l'expérience analytique.

Et il fait beaucoup de précisions, schémas à l'appui et en trois moments. J'ajouterai que son point de départ, comme vous l'entendrez, c'est, chez Freud, le point de vue dit économique, c'est-à-dire qu'il oppose le quantitatif libidinal au registre, à la dimension sémantique, et que, dans le cas de ce réalisme de la passe, Bernardino Horne donne une grande place au concept de fixation, et caractérise comme un plaisir dans l'inertie statique, enfin vous l'entendrez, et il propose une distinction, je le souligne parce qu'il le fait rapidement, entre le statut mobile et le statut immobile de la jouissance. Enfin il propose, il saisit, quelque chose qu'il appelle la deuxième

rencontre avec la chose freudienne, la deuxième rencontre avec *Das Ding*, et il semble que, peut-être je n'ai pas tout lu, il me semble que c'est vraiment quelque chose qui lui est propre, de caractériser ainsi par ce biais la fin de l'analyse.

Donc je l'invite maintenant, s'il veut bien, à prendre place à cette tribune et à nous délivrer son intervention.

Bernardino Horne :

Je dois dire que ça me fait très plaisir d'être ici parmi vous. Je remercie Jacques-Alain Miller et Éric Laurent, de me donner l'occasion de vous parler de quelques unes des conséquences de la passe, et de me permettre de le faire de cette place où se définit, s'articule, l'orientation lacanienne du Champ freudien, orientation qu'emprunte de façon marquante, mon point de vue.

Je vous présenterai quelques réflexions concernant la question du quantitatif à la fin de l'analyse. De *l'Esquisse* jusqu'à *Analyse finie et infinie*, le point de vue économique constitue un des axes de la réflexion poursuivie par Freud. Cependant, dans son testament, comme Lacan appelle ses derniers textes, Freud regrette de ne pas l'avoir suffisamment travaillé pour lui donner la place qu'il mérite dans la théorie.

J'ai repris le thème à partir de considérations que Freud fait dans *L'interprétation des rêves* sur les mécanismes de condensation. Dans le travail que j'ai présenté à Buenos Aires, qui s'appelait « La voie de la perplexité », je faisais remarquer que la première interprétation de l'analyste consistait à signaler un élément d'un rêve comme une condensation. Cela implique de signaler un amalgame de jouissance et une convergence de sens. Cela veut dire aussi ouvrir une divergence qui contient le nœud de non-sens. Il s'agit d'un élément de fixation de jouissance qui bloque et freine le désir, lorsqu'il interdit la métonymie et dénonce aussi la jouissance en tant que plaisir dans l'inertie, nirvana.

Je vous rappelle que le célèbre mot d'esprit *famillionnaire,* est une condensation de familier et millionnaire. Il y a dans l'intention de travailler le point de vue quantitatif le danger de tomber dans un modèle du genre hydraulique à la manière dont *l'Esquisse* était compris auparavant.

Cette « ombre épaisse » ? Freud a toujours soutenu l'idée d'un appareil qui protège des excitations, le pare-excitation chargé fondamentalement de protéger le sujet de la quantité excessive, d'écarter, d'éloigner les excitations extérieures, toujours fortes et imprévues, et de délivrer les excitations intérieures qui se caractérisent d'être minimales, constantes et procédant par sommation.

L'appareil de langage et les mécanismes de défense seront ceux qui tâcheront d'ouvrir le sentier des chemins de dérivation des pulsions. L'ombre épaisse est le voile dernier qui protège le sujet de la terrible vision d'horreur. Cette ombre épaisse est ce qui couvre et occulte le moment où l'analysant devient un analyste. La passe est le nom que Lacan donne à cet instant où le nouage est illuminé comme par un éclair et où l'on peut apercevoir les trait, les traces, les lieux, les images dans l'ombre, Philippe La Sagna a traité cette question du point de vue de la lumière noire.

Je veux soutenir l'idée que la passe implique une deuxième rencontre avec la chose, avec la possibilité consécutive de libérer les fixations de jouissance et d'ouvrir ainsi l'accès à de nouveaux circuits de savoir.

La traversée du fantasme, la passe dans ce moment clinique, est donc un moment d'ouverture de vrai savoir. Le sujet, à partir de ce moment là, a un savoir sur sa jouissance et sur son fantasme comme défense fondamentale. Ce savoir, nous l'écrivons sujet équivalent à petit a.

$$\textbf{sujet} \equiv \textbf{a}$$

Dès lors qu'il n'y a plus de sujet du discours analytique il y a présentification de l'être, et nous écrivons petit a sur moins phi.

$$\frac{a}{(-\varphi)}$$

Pour traverser le fantasme il faut une analyse des idéaux auxquels le sujet s'est identifié. Pour cela, est nécessaire un travail de construction et reconstruction fantasmatique.

Un exemple clinique récent. Un sujet fait un rêve. Ce rêve le fait parler de la crainte du père. Dans le rêve, il y a son image avec son petit pénis rétréci, mais le sujet ne prend ce chemin possible que par l'association à son contraire, avec le mythe familial : ils ont tous un grand pénis. Il a choisi ainsi, dans ses associations, la voie du fantasme comme défense, en mettant à part la voie de la castration. On peut également voir dans cet exemple ce qu'est une fixation : toujours, face à cette alternative, il y a un enchaînement de signifiants dans le même sens. La fixation peut renfermer un circuit de signifiants complexe, dit Jacques-Alain Miller dans son cours.

La jouissance fantasmatique est un des chemins que l'on doit parcourir dans l'analyse. Freud, *Analyse finie et infinie*, affirme que « malgré l'impossibilité d'une cure totale, il y a toujours un reste, la psychanalyse permet d'affecter l'être dans la mesure où elle peut avoir une influence sur la force de la pulsion ». Je vous rappelle que Freud considère trois facteurs comme étant prépondérants dans les modifications que peut produire le traitement analytique.

Le fait de trauma, la force de la pulsion et les modifications du sujet. Parmi ces trois facteurs, le facteur économique est, pour Freud, le plus important. L'analyse affecte l'être à travers deux types de facteurs et tous les deux corrigent le facteur quantitatif. L'un deux consiste à faire en sorte que la jouissance fantasmatique s'intègre, fasse partie ou s'articule aux tendances de l'être et ne reste pas comme une forme de satisfaction indépendante, intégrée dans l'être la jouissance autiste articulée à la fantasmatique masturbatoire. Freud, dans le symposium sur la masturbation et Jacques-Alain Miller dans son Cours du *Symptôme au fantasme* s'occupent de cette question.

Le travail sur la construction fantasmatique ouvre une période difficile en analyse. Le chemin jusqu'à la passe est un chemin où le silence, le transfert négatif et la difficulté associative prédominent. C'est une période où la tendance à l'‘acting out apparaît comme l'une des formes qu'a le sujet d'éviter la proximité du savoir sur la castration. L'analyste, dans ces conditions, se maintient seulement dans le désir de l'analyste et nous pouvons caractériser comme l'interprétation que l'analyste en fait, de ces manifestations, des manifestations du désir de l'analyste, qui sont à mon avis l'enthousiasme, le silence de l'analyste et la coupure de la séance.

Revenons à *Analyse finie et infinie*. Après avoir rappelé que le premier schéma est celui de réorganiser, et d'articuler à nouveau la jouissance fantasmatique, Freud nous dit que la rémission du refoulement originaire est

le deuxième et le plus important des schémas.

Il dit, je prends un exemple, « l'analyse produit un état qui ne surgit jamais spontanément. Cet état constitue la différence essentielle entre quelqu'un qui a été analysé et quelqu'un qui ne l'a pas été. Il ne faut pas oublier la base de cette revendication, poursuit Freud. Tous les refoulements s'effectuent dans la première enfance. Ce sont des mesures de défense primitive. L'analyse permet d'envisager une révision de ces anciens refoulements, de cette manière, dit Freud, la correction après coup du processus du refoulement originaire, laquelle met fin à la puissance excessive du facteur quantitatif, serait donc l'opération proprement dite de la thérapie analytique. »

Selon Freud, il est donc tout à fait possible de toucher à la jouissance du refoulement originaire. Il dit « la seule chose correcte c'est l'antithèse entre le processus primaire et le processus secondaire ». Nous pouvons lire cela en comprenant qu'il s'agit de faire passer de la libido fixe, la libido liée, à la libido mobile. La jouissance de la libido mobile est une toute autre jouissance que celle de la libido fixe. La libido fixée implique une statique qui révèle la prédominance de la pulsion de mort. L'expérience d'approximation de ce point d'inertie totale produit de l'horreur. La tendance à s'éloigner est vitale. La notion de fixation dérive de l'idée de facilitation de l'*Esquisse*, de laquelle Lacan dira « qu'elle est le contraire d'une facilitation puisqu'elle signifie déjà un enchaînement fixe d'un signifiant dans la chaîne ».

Dans la mobilité libidinale où Éros prédomine, le signifiant ressemble, évoque, associe et ouvre des voies de savoir face à des enchainements fixes. Cette liberté signifiante produit une joie, une joie symbolique, joie de connaître sa propre logique et qui va au-delà de l'interdiction de savoir. Lorsque je dis liberté je veux dire qu'il y a changement de voie de libération de jouissance dans le sens d'une ouverture, d'une multiplication de discours possible.

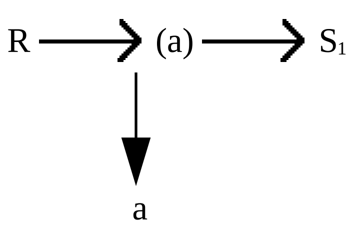
Comment suivre Freud dans son idée de réviser le refoulement originaire. Il implique un signifiant réel, une marque de jouissance qui définit le travail d'interprétation de l'inconscient à travers des enchaînements signifiants fixes. Cela implique la fixation de la libido *fixierung*, dont la pulsion de mort se satisfait. Pierre-Gilles Guéguen dans *Options lacaniennes* de mars 94 dit : « Le symptôme est le nom que Lacan donne à la fixation ». Dans le refoulement primaire s'opère une non inscription pleine de signifiants. Le signifiant refoulé est un signifiant marque, reste de jouissance, un signifiant qui n'existe pas dans la béance du grand Autre barré, mais qui a sa place. La jouissance, le quantum d'affects, dit Freud, ne subit pas de refoulement. Il s'agit d'éléments de dérive. L'élément de jouissance dérive comme une constante produisant le retour du refoulement dans le discours analytique. J'écris cela comme ça. Réel, petit a, S1.

$$R \longrightarrow (a) \longrightarrow S_1$$

Et j'ajoute une citation de *Scilicet*, de *Radiophonie* : « La métonymie fait passer la jouissance à l'inconscient ».

Il devient aussi évident que la voie de l'inverse telle que l'appelle Jacques-Alain Miller, c'est une clinique du réel qui va des signifiants idéaux à l'objet petit a et au réel. Seulement cette marche jusqu'au cœur du fantasme où règne le silence pulsionnel implique une logique et justifie chez l'analysant,

la discipline de consentement au vrai. La révélation d'un savoir, c'est le seul accès possible à l'*Urverdrängt.* Dans la voie de l'envers, il y a la chute d'un signifiant idéal.



Ce S_1 qui tombe, permet la chute, de l'objet petit a, c'est-à-dire l'illumination du rien que l'objet a recouvrait. Ça c'est l'éclair.

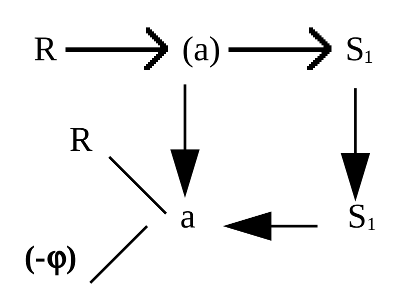
Lacan, dans la conférence au MIT du 2 Décembre 75 aux États-Unis, dit : « Symptôme et inconscient, vis sans fin, ronde. Et on n'arrive jamais à ce que tout soit défoulé, *Urverdrängung :* il y a un trou. C'est parce qu'il y a un nœud et quelque de réel reste dans le fond ».

La chute de l'objet. On peut comprendre la chute de l'objet en trois temps. Premièrement, le moment de l'éclair, la deuxième rencontre avec *das Ding*. Deuxièmement le nom de lettre, un signifiant nouveau, le signifiant de la passe. Troisièmement la déduction logique, le vrai savoir.

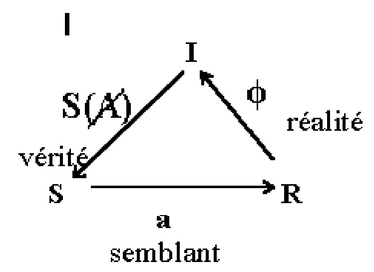
Le moment de l'éclair illumine l'objet dans son caractère de satisfaction pulsionnelle. C'est un objet de signe positif malgré que ce soit un reste. Il illumine la vérité dans sa chute, déchirant l'écran fantasmatique.

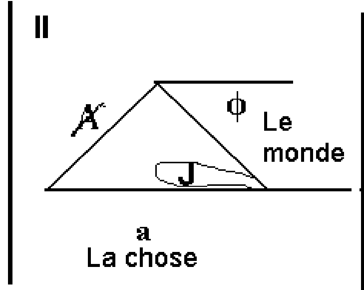
Il se produit alors la révélation d'un savoir de structure qu'implique une logique nouvelle. C'est un savoir que nous écrivons je l'avais dit « sujet équivalent petit *a* ».

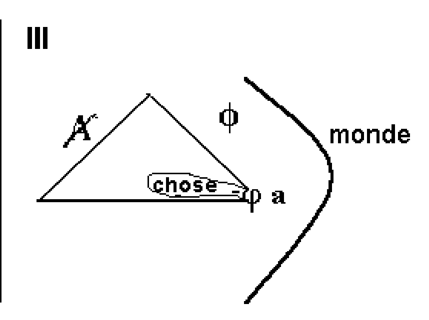
La rencontre avec *das Ding* a lieu à la fin de l'analyse. Elle se fait dans le temps réel ou plus et moins (+ et -) sont présent à la fois. On peut écrire...



ça veut dire que c'est dans le même moment, de l'éclair, de la révélation de savoir, que se présente petit a comme objet de signe positif, la plénitude, la joie, la vie et en même temps moins phi







(-φ) comme manque de plénitude, la mort subite.

La mort subite, ce que le cas articule avec le sentiment de l'horreur. Le fantasme fondamental, dans son caractère de défense, a une tonalité maniaque, si vous me permettez de définir la défense maniaque comme une dénégation de la vérité. Pour non vouloir savoir le vrai, l'occulter de soi-même et des autres, je reprend l'idée de Pierre Naveau, le fantasme ment.

Freud, dans *Deuil et Mélancolie*, nous rappelle que dans la mélancolie le sujet a accès à une vérité insupportable et se demande pourquoi il doit tomber malade pour savoir des vérités qui sont si évidentes. A travers l'analyse, le savoir de l'éclair illumine ces vérités et conduit le sujet non pas à la mélancolie mais au gai savoir. Le savoir sur la castration, ainsi on pourrait dire « la castration est la joie des hommes ».

Éric Laurent dans son article de *La Lettre Mensuelle 149* verse un affect nouveau, se reporte à l'enthousiasme qui se détache de ce plus de savoir qu'implique la passe. Il dit « le monde advient comme monde et la chose advient comme chose », voilà l'éclair.

Je peux vous montrer le schéma que j'ai fait en pensant à l'article d'Éric Laurent et à partir de l'esquisse que fait Lacan dans le chapitre 8 du séminaire *Encore*, « Savoir et Vérité » que Jacques-Alain Miller a eu l'occasion de travailler dans son cours sur la nature du semblant.

(*Bernardino Horne écrivant au tableau l'un de ses trois schémas (à partir du schéma dans* Encore *page 83); Jacques-Alain Miller se déplaçant aussi pour écrire l'un des schémas, bientôt rejoint par Éric Laurent, écrivant lui aussi l'un des trois schémas*.)
(*rire général*).

Le premier c'est le schéma dans *Encore*, vous le connaissez bien sûr... donc le premier schéma, c'est de

Lacan, le deuxième, c'est disons pendant la passe, c'est le monde, c'est encadré par ces deux lignes, et la chose c'est tout ça, et après la passe, on peut dire la chose est inclue dans cette petite forme, moins phi et le monde, c'est le reste.

Donc je vais parler du premier temps de la chute de l'objet.

Le deuxième moment, le deuxième temps, c'est celui de nommer l'être. Le signifiant de la passe, comme l'appelle Jacques-Alain Miller, nomme l'objet de telle manière que le nom donné inclus et rend évident la castration et dans ce sens, c'est comme un mot d'esprit, il inclut aussi un autre sens sexuel qui relance le sexuel dans l'être. Ce qui fait passer du drame d'Hamlet au gai savoir.

A Buenos Aires, Miquel Bassols dans son travail intitulé « L'interprétation comme malentendu » l'a appelé le signifiant de la jouissance en ajoutant qu'il s'agit d'une interprétation hors du grand Autre. Une manière de comprendre cela, ce que..., pas le sujet qui nomme, il n'y a plus de sujet analytique, il n'y a plus de grand Autre. On peut dire aussi que l'être nomme un élément hors du grand Autre, qui n'a d'autre consistance que celle d'une fiction purement logique. Il s'agit des éléments qui habitent la béance du grand Autre barré.

Il s'agit de donner un nom au signifiant réel, la marque de la rencontre avec *das Ding*. Je fais référence à *RSI* cours du 21 janvier 75. Le nom du nouvel être, non les restes symptomatiques, ce qui reste comme symptôme. La jouissance qu'il est, sa condition d'objet. La jouissance de l'être est marquée par le signifiant *Urverdrängung*.

Il n'y a pas d'accès au signifiant refoulé, il n'existe pas, il y a une révélation de savoir. Cette marque est la cause ultime du désir de savoir. Là où il y avait jouissance masochiste, il y a cause du désir de savoir et une nouvelle jouissance, à partir de possibilité de savoir qui a une allure de signifiant nouveau.

Éric Laurent écrit sur cet affect que Lacan ne nomme pas et affirme : « Dire que l'expérience analytique

culmine dans un éclair, c'est non seulement proposer un signifiant nouveau, mais un nouveau rapport au signifiant. » L'enthousiasme, c'est un affect qui se présente dans ce nouveau rapport. Le signifiant de la passe est le nom propre de la castration de l'être, ce qui est en fait un mot d'esprit, parce que c'est comme nommer le rien.

La castration présente, par son absence dans l'éclair, se fait présente dans le nom et cela permet la déduction logique de son existence. Le signifiant de la passe est un signifiant qui ne choit comme idéal que lorsqu'il s'installe à partir du signe positif de jouissance, reste de la rencontre avec *das Ding*. Son apparition produit un effet comique, de mot d'esprit, avec une libération de la quantité sous la forme d'en rire.

La révélation de l'inconscient produit le rire, il y a passage de la tragédie, avec prédominance de la pulsion de mort, à la comédie. Ce qui est possible par l'introduction de moins phi (-φ) dans le nom de l'être.

On peut écrire, après le nom, petit a sur moins phi (-φ) et avant le nom petit a. Les changements de jouissance vont donc d'un être avec un symptôme, un être hyper investi, un être plus plus (+ +) à un être plus moins (+ -).

$$a \longrightarrow \frac{a}{(-\varphi)}$$

Le symptôme, à la fin, c'est l'être lui même. Chez l'analyste, l'enthousiasme prend la partie positive. Le désir de savoir s'articule, est causé par le manque.

Ainsi être analyste est un pas vers au-delà de la place clinique. On peut écrire petit a sur moins phi, et, à côté de a, l'enthousiasme, ou nouvelle forme de jouissance, et, à côté de moins phi, le désir de savoir. Être de savoir nous dit Lacan dans la proposition.



Le troisième temps, c'est la déduction logique. La rencontre avec l'objet dans son versant positif se fait aussi présent le versant négatif, le manque. Isabelle Morin, dans son travail « Le désir du psychanalyste dans la passe », c'est un travail qui m'a fait réfléchir beaucoup, qui est dans la revue de La Cause freudienne numéro 27, « la passe fait irruption ? », dit que dans le moment de la traversée du fantasme, il s'agit de l'objet dans son versant pulsionnel indépendant d'une autre rencontre corrélative mais distincte.

C'est la rencontre avec l'objet comme place vide. Lacan dans son *Séminaire XI*, dit : « Ce second temps est la rencontre avec l'objet comme place vide », cet objet qui n'est qu'en fait que la présence d'un creux, d'un vide, occupable par n'importe quel objet et que nous ne connaissons que sous la forme d'objet perdu, petit a. C'est ce que Lacan appelle l'objet cause du désir, c'est-à-dire un désir causé par le manque.

Dans la rencontre avec *das Ding* s'établit un premier nœud entre la structure de l'appareil signifiant et la pulsion. Face à la castration, la fixation prédomine. Ce que dit Freud et aussi Lacan avec la passe, c'est que le nœud de la structure RSI/symptôme, issue de la rencontre avec *das Ding*, la passe peut en faire un noeud différent. Dans la deuxième rencontre avec *das Ding* il y a un rattachement au niveau de

l'expérience avec la dimension du savoir. Le résultat, c'est un savoir sur la jouissance, sur la satisfaction et le manque, sur la présence et l'absence et sur la création de sens à partir du non-sens, à travers la force de l'une, l'ombre, signe de ce qui était et qui n'y est plus.

Je voudrai terminer par deux petites dernières choses. La première, concerne ce que l'on pourrait appeler la passe de Freud. L'autre est la strophe d'un poème de Fernando Pesoa, dans la langue portugaise. Le rêve de « l'injection à Irma », inaugure réellement une nouvelle dimension du sujet, la dimension du vrai savoir. La lecture que fait Lacan dans le livre II du *Séminaire* est surprenante. Il dit que Freud arrive au réel dernier, à l'objet essentiel, quelque chose face à laquelle les mots s'arrêtent et toutes les catégories échouent. L'objet d'angoisse par excellence. Lacan dit que ça produit chez lui de l'admiration. Freud a eu du courage, il ne se réveille pas quand lui apparaît le réel déshabillé. Le lendemain du rêve, dans le prochain chapitre, Freud nous dit, je cite « Quand on a suivi un étroit sentier et que l'on arrive brusquement sur une hauteur d'où l'on découvre dans divers directions des perspectives très vastes, on s'arrête et on se demande de quel côté on se tournera d'abord. C'est le sentiment que nous éprouvons après avoir surmonté notre première interprétation des rêves. Nous nous trouvons dans la pleine lumière d'une découverte soudaine. »

La castration, je voudrais vous lire la première strophe d'un poème de Fernando Pesoa appelé *Abdication*. Il dit :

(*poème lu en portugais*)
47.17

Merci beaucoup.
(Applaudissements)

Jacques-Alain Miller :

Je remercie Bernardino Horne, je vais traduire le poème, peut-être ?

« Prends-moi, oh ! nuit éternelle dans tes bras, et appelle-moi ton fils, je suis un Roi qui volontairement abandonne mon trône de songe, de rêve et de fatigue. »

Éric Laurent :

La fin de la conférence de Bernardino Horne, sur ce poème, résonne, consonne bien, avec le projet de séminaire de cette année, dans ce mouvement de désacralisation, de laisser le trône, qui donne l'idée d'une sorte de fin bien qu'il y ait l'éternité de la nuit, qui consiste à sa façon, il y a un mouvement de laïcisation de l'existence du sujet, qui abandonne l'aspect de ces symboles tournant autour du trône. Et ça correspond à ce mouvement, à ce chemin, décrit dans votre conférence, ce chemin qui mène à des retrouvailles, ou une trouvaille de l'objet perdu, dans une immanence, dans un mouvement où il cesse, cela cesse, de se placer comme transcendance, domination, ou une question de la jouissance, énigmatique, et qui finit par céder son mystère.

Je partirai pour les remarques que je vais faire sur votre conférence du schéma que vous avez présenté en trois temps accompagné par une idée, qu'on nomme la chose. Et le schéma déplié comme ça, avec le sens que ça a de le mettre à plat ainsi, les trois à côté l'un de l'autre, me faisait associer sur cette image, qu'avait donnée une fois Jacques-Alain Miller de la fin de l'analyse en reprenant *les Ambassadeurs* de Holbein, ce tableau que Lacan présente dans le *Séminaire XI*, et qu'il y a dans l'analyse quelque

chose comme l'expérience que l'on fait, à regarder les *Ambassadeurs*, en sortant de la pièce, la chose qui n'a pas de nom se nomme, le petit vase à l'intérieur là, de ces trois axes de coordonnées, l'Autre, la jouissance phallique et l'objet a, la chose que ça serre trouve une représentation, dans le tableau des *Ambassadeurs*, ça trouve la forme d'une tête de mort, ça se nomme comme cela, vanité.

Vanité qui est un nom, la tête de mort et la vanité c'est un des noms de la Vérité, dans la perspective dans laquelle peint Holbein. Ça n'est pas une perspective où l'Autre n'existe pas mais c'est un des noms par lequel on peut saisir, on peut saisir sa présence. Et le chemin que vous décrivez de façon parlante, c'est ce moment où le sujet a le sentiment de saisir une poignée de vérités, et cette poignée de vérités, au lieu de les serrer dans sa main, ce qui serait vraiment les avoir pour soi, en faire la vieille métaphore du concept, je prends ça dans ma main, ça se serre dans les axes et une des façons de commenter la pure consistance logique qui s'attrape, c'est au moins de dire que ça se serre, ce n'est pas moi qui serre ça, moi, je ne suis plus là vraiment, simplement, ça s'expérimente, ce qui est aussi dans le registre que Lacan dégageait dans « Les modalités d'expérience de la jouissance » dans son séminaire *Encore*. Quelque chose qui s'expérimente mais qu'on ne peut arriver à écrire que sur un mode de consistance.

Le point suivant que je voulais aborder, c'est que dans cette ligne, cette présentation de l'objet, du réel en jeu dans la passe, dans la version des faits réaliste présentée de cette expérience cruciale, ça interroge vraiment de façon décisive un point qui a été abordé dans le séminaire cette année, les modalités du réel. Il y a le réel scientifique, certes et il y a aussi une expérience qui n'est pas le sens, quelque chose qui se serre entre ces trois axes de coordonnées, qui désigne un point, vous dites que c'est le noeud du non-sens, c'est en tout cas ce qui permet, de la façon la plus étroite ou la plus sûre qu'on puisse approcher, de remettre l'objet perdu, cette dimension, cette forme là, ce contenant, qui est plus une forme qu'un contenant, de la remettre, non pas à l'intérieur, puisqu'il n'est que serré, mais en tout cas de le remettre comme bord de tout ce qui peut se dire. Et il est non pas bord en tant qu'un sens inclus mais plutôt ce qui fait que tous les autres sens que l'on va donner et bien cernent ce qui est réduit au maximum comme point de non-sens.

Alors de même dans le tableau des *Ambassadeurs* on aurait « vanité, rien n'a de sens, la vérité c'est la présence de la mort, en tant qu'elle est rachetée par le lieu qui regarde », là c'est il y a le phénomène une fois réduit tous les phénomènes de sens à un point de non-sens, et qui va ordonner en effet l'ensemble mais il a été saisi, il a été ramené dans l'immanence.

Alors vous aviez cité en effet des articles où je commentais la métaphore de l'éclair, Lacan en rend compte dans le livre, le séminaire commun, puisque c'est entre Finks (à vérifier) et Heidegger sur Héraclite, où, c'est très amusant de voir le point de départ de Finks qui ne convient pas tellement à Heidegger, et qui jusqu'à la fin lui dit « Vous pensez vraiment qu'il fallait partir du feu » et qui le ramène vers l'éclair où le statut non pas du Un, en dehors d'un Un transcendant, d'un Un ailleurs, mais d'un Un qui se manifeste dans le monde, qui intervient dans le monde, et c'est pour cela que je vois, dans votre perspective, comment après

tout la façon dont vous présentez le schéma de cette lecture, comme en effet dans le monde est ramené l'objet qui menace ou qui menaçait de venir simplement en opposition ou qui se présentait comme inaccessible, pure transcendance, non pas la transcendance de l'idéal mais la transcendance de jouissance qui toujours apparaît dans une dimension de surprise, ou de surprise à l'occasion ravageante, avant une analyse. Là au contraire elle apparaît dans ce monde même, il y a toujours le fait que quoi qu'elle soit serrée dans les différents axes dans lesquels elle est prise, néanmoins on n'arrive pas à la réduire, il y a toujours le refoulé originaire, comme dit Lacan, il y a toujours un point qui reste inattrapable mais il se retrouve attrapé par un biais bien que l'on ne puisse pas refermer sa main dessus.

Alors, il y aurait d'autres points que j'ai trouvés très intéressants dans votre exposé et la façon dont vous même sans doute vous relisez certains points du kleinisme, de votre rencontre, à l'occasion avec Meltzer ou comment vous revisez ça, d'opposer non pas ce qui facilement circule comme dialectique du contenant et du contenu, vous faites valoir qu'il s'agit bien plutôt du vide et de l'objet quelconque et qu'on peut ainsi relire toute une série de dialectique intéressante d'ailleurs, chez les auteurs kleiniens mais à partir de notre perspective; ça ordonne disons beaucoup de choses qui paraissent d'une topologie naïve entre contenant et contenu, et là la forme que vous présentez, enfin une naissance d'une perceptive passionnante.

Deuxième point cette façon aussi dont vous interprétez la défense maniaque, à partir du savoir, du rapport au savoir, dans la..., ça m'a fait relire la page de *Télévision* où Lacan présente, ça dans une perspective, dans laquelle je ne l'avais pas lu jusque là, et c'est en effet très convaincant. Voilà les quelques points d'abord dans lesquels votre lecture nous stimule à relire et à reprendre les différents éléments que vous avez présentés.

Jacques-Alain Miller :

Oui, nous soumettons la conférence de Monsieur Horne à un commentaire, à une lecture auquel nous échappons nous-mêmes quand nous blablatons aussi. Il faut constater que nous sommes plus précis et plus vigilant avec vous que nous le sommes avec nous-mêmes.

Moi ce qui me frappe, deux choses, c'est l'effort de logique que représente votre texte. En effet, si on pense au schéma que Lacan a pu donner, c'est très simple, le schéma que Lacan a pu donner du discours analytique, ce schéma bien qu'il soit lui-même pris dans une combinatoire, avec les autres discours, donc les lettres de Lacan circulent dans cette combinatoire pour former différents discours

$$\frac{a}{S_2} \longrightarrow \frac{\$}{S_1} \downarrow$$

- mais chaque discours par lui-même, c'est statique, c'est en place comme structure invariante, celle-ci, structure invariante de l'expérience analytique, qui fixe la position de l'analyste et de l'analysant. Et il y a un certain « c'est ainsi voilà à quelle place est l'analyste, voilà à quelle place est l'analysant, voilà ce qui supporte ces places » et puis ça ne bouge pas, c'est la structure de l'expérience.

Ce que ça laisse ouvert, c'est comment on passe de la position de l'analysant à la position de l'analyste, rien dans ce schéma ne détaille précisément le passage. Ici c'est sur ce schéma, jusqu'à la fin des temps

l'analysant est l'analysant, l'analyste est l'analyste ; ça n'est pas fait pour rendre compte du passage, c'est fait pour rendre compte de la structure.

Il y a tout de même des éléments mobiles puisque c'est supposé expliciter que l'analyse comporte la production, et donc la chute du signifiant maître ou éventuellement le S_1 du signifiant maître, ou éventuellement de l'essaim de signifiants maîtres, d'une multiplicité de signifiants maîtres.

C'est l'élément principal du mouvement qu'il y a ici, mais encore une fois, ce schéma n'explicite en rien comment de cette chute, conçue comme multiple, ou conçue comme une, on passerait à la transformation de l'analysant en analyste. Il y a d'autres, ne prenons que ce schéma, ce schéma n'est pas en lui-même en tout cas, apte à rendre compte de cette transformation, et donc et c'est aussi ce qui laisse une certaine ombre. Votre effort s'inscrit là, comment avec des termes voisins, rendre compte, quel schématisme, quelle conceptualisation inventer pour rendre compte, à partir de la structure du discours analytique, du passage, que Lacan en tout cas a formulé, pensé, de l'analysant à l'analyste. Donc je vois un effort de logique pour schématiser une dimension dont il n'est pas si facile de rendre compte avec ce schéma dont on voit qu'il n'est pas fait pour ça.

Le deuxième trait qui me frappe c'est, il y a bien sûr quelque chose de chiffré, dans votre exposé. J'ai eu le bénéfice de vous entendre dans d'autres lieux, parler aussi à partir de la passe et d'en parler d'une façon très personnelle entre guillements, c'est-à-dire parler de votre analyse et des phénomènes qui pour vous ont entouré la conclusion de la cure et ici, comme il convenait d'ailleurs, dans cette audience, vous êtes plus à distance de l'expérience entre guillemets personnelle, c'est-à-dire que vous avez fait un effort d'universalisation, à partir d'une expérience qui peut être narrée d'une façon distincte, plus subjective.

Évidemment le passage de la singularité de l'expérience à une certaine universalisation, c'est un passage très difficile, très difficile dans quelle mesure ? Ou bien ça reste marqué du singulier de l'expérience d'un sujet ou bien si c'est trop universel ça devient une norme, c'est-à-dire voilà comme ça doit être. Et à ce moment là il y a d'autres sujets qui se lèvent et qui disent « pour moi ça n'a pas été comme ça » et donc vous cheminez entre le charybe de l'expérience subjective et le scylla de l'universalisation, et je trouve que vous négociez cette difficulté d'une façon très précieuse, très nuancée dans cet exposé.

D'une certaine façon vous vous inscrivez dans la béance que Lacan a laissée. C'est-à-dire qu'il y a un certain nombre de précisions que Lacan n'a pas données. Il a parlé du style maniaco-dépressif qui connote ce passage, mais il n'est pas entré dans les détails. Et on pourra et on interprétera ce relatif silence de Lacan. Est-ce un silence qui est dû au caractère irrémédiablement disparate des expériences, qui empêche d'universaliser ? Ou est-ce dû à l'idée de ne pas créer une norme de la fin d'analyse et c'est vrai que si Lacan était entré dans les détails, on peut penser qu'un certain effet de suggestion aurait été dommageable pour l'authenticité de l'expérience.

En tout cas il a laissé une béance, et c'est une béance féconde parce que, je ne vais pas dire tous les AE, parce que je ne vais pas universaliser, mais parce que ceux qui sont nommés Analystes

de l'École, s'engouffrent, sont attirés par cette béance, s'y installent et l'habitent avec leur discours.

D'ailleurs ils sont peut-être, je me permets de dire ça d'une façon générale, c'est toujours risqué à dire, peut-être sont-ils même trop fascinés par cette béance, c'est-à-dire que peut-être il y a un mouvement qui conduit les AE à parler électivement et même presque exclusivement de ça. C'est vrai que c'est ce qu'on leur demande, tout le monde leur demande comment ça s'est passé et donc ils répondent à la demande et le risque c'est qu'évidemment, au fil des temps, puisque maintenant il y a un certain nombre d'AE, ça continue d'être précieux mais il y a un certain nombre d'AE, évidemment comme la règle est qu'ils soient AE pendant trois ans, il n'y en y a jamais énormément mais enfin ceux qui l'ont été gardent quelque chose de l'avoir été, évidemment il y a... il pourrait y avoir une tendance à se transformer en spécialistes de ce moment et après tout ils ont trois ans pour le faire et ça peut se comprendre mais il faudrait discuter pour savoir si ce qui est attendu de l'AE d'une façon générale va au-delà du cernage de ce moment. Il y a une fascination propre de cette béance qui tend à transformer les AE en spécialistes de la clinique de la fin d'analyse. Vous parlez de beaucoup d'autres choses, en particulier, puisque vous avez des responsabilités aussi institutionnelles, des responsabilités dans la hiérarchie de l'institution analytique.

Alors maintenant quel est le trait, je vais vous dire, à partir de votre exposé, qui me semble saillant, qui me semble le centre d'attraction de votre discours, c'est ce que vous dites « du réel à découvrir dans l'expérience », que vous caractérisez par, comme un point d'inertie totale, auquel vous assignez l'expression de mort subite, et vraiment le produit de l'horreur, et vous allez chercher, pour illustrer ce réel, vous allez chercher *Deuil et mélancolie* de Freud, c'est-à-dire la notion d'une vérité insupportable, vous donnez une dimension mélancolique du réel et il y a beaucoup de passages qui donnent l'accent de cette mélancolie du réel.

Ça ne met que d'autant plus en relief, et c'est aussi un trait de votre exposé, l'inversion produite par la passe, et là vous êtes comme un coloriste, vous peignez d'une couleur très noire le réel en question, le réel ultime en quelque sorte, pour mettre d'autant plus en valeur l'effervescence et la gaieté et donc la passe apparaît comme ça un produit d'inversion, c'est comme si on passait d'un Soulages, puisque je parlais de couleurs, si on passait d'un Soulages à un Basquiat, par exemple, j'allais dire Watteau mais c'est mélancolique Watteau, c'est nostalgique Watteau. Il y a une inversion de couleurs, on ne rit pas, on prend très au sérieux quand vous parlez de joie symbolique et d'accès à de nouveaux circuits de savoirs, auparavant bloqués dans la routine de la fixation. L'accent propre que vous mettez c'est sur la mélancolie du réel, le caractère mélancolique de la définition du réel et au contraire la joie symbolique qui est un terme très spinoziste et vous donnez des couleurs propres, des couleurs qui sont à vous là, mais qui peuvent en même temps être saisies par tous, à ce que Lacan appelle le caractère maniaco-dépressif de la fin de l'analyse. Simplement vous ne le révélez pas comme une formule, vous en donnez, enfin on saisit là l'authenticité de ce dont il s'agit.

Alors je crois que le projecteur que vous mettez là-dessus vous permet de caractériser d'une façon que je n'ai pas

entendue faire jusqu'à présent - mais je ne lis pas tout et je n'entends pas tout - de caractériser une étape spéciale de l'analyse qui est en quelque sorte l'étape vers la passe, disons vers l'étape, ce qui apparaît dans votre exposé comme l'étape de précipitation vers la passe et là vous l'avez décrite très précisément avec, de façon énumérative, et là on voit votre formation classique, théorique, parce que nous, souvent nous n'avons pas ce style énumératif, on laisse ça de façon plus éclatée, alors que vous avez la discipline de rassembler les éléments, les descriptions, en les formalisant.

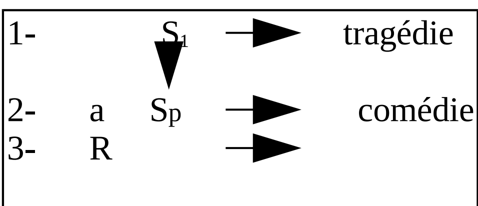
Vous dites, ce que je résume en l'appelant l'étape de la précipitation vers la passe, de la précipitation vers la fin, vous dites que ça se caractérise du côté de l'analysant par une prévalence du silence, par le transfert négatif, par la difficulté associative et par une tendance à l'acting out. Vous donnez quatre traits qui vous paraissent caractériser l'approche de ce point d'inertie totale et ce point mélancolique du sujet. Et donc là on pourrait discuter, est-ce que c'est pour tous, parce que le transfert négatif il y a des sujets qui sont dans le transfert négatif absolument du début jusqu'à la fin, enfin certains, dont le mode de se rapporter à l'Autre est d'emblée la dépréciation, etc., on peut discuter, certains dont par exemple le silence est le mode d'énonciation privilégié depuis le départ, peut-être dans cette phase justement ça s'inverse, donc là, on peut discuter, en même temps y a une authenticité dans la description qui me parait indiscutable.

Encore plus frappant, la façon dont vous saisissez la direction de la cure pendant cette étape. Vous dites, avec prudence, « c'est l'interprétation que l'analysant fait du désir de l'analyste pendant cette phase ». Ça caractérise donc ce que l'analysant perçoit de la direction de la cure. Et vous dites « au fond l'analyste alors agit par l'enthousiasme », je crois qu'on peut compléter, c'est l'enthousiasme manifesté à l'endroit de certains dits du patient, il agit par le silence, donc qu'on suppose plus épais dans cette phase que dans le reste de l'analyse, et par la coupure de la séance. Donc vous donnez l'idée d'une sorte de concentration de la direction de la cure, sur ces trois éléments : l'enthousiasme, le silence et la coupure. Ça je ne sais pas si ça a été fait jusqu'à présent d'une façon aussi précise et aussi focalisée.

Alors maintenant, je voudrais dire ce que m'inspirent vos trois moments de la chute de l'objet, ces trois moments que vous essayez de distinguer, qui compléteraient, le schéma de Lacan si je prends comme base le schéma du discours analytique. Vous distinguez trois temps, premièrement la chute du signifiant maître, ça c'est le plus près du schéma initial de Lacan, vous y ajoutez, concernant petit a, sa mise en tension avec S_1 et sa chute également, donc une seconde chute, et troisièmement concernant le réel, une illumination du rien.

C'est peut-être là son caractère héroïque... Alors il y a certainement une logique à procéder comme vous le faites. Peut-être il faut quand même compléter par ce que vous expliquez après avoir fait ce schéma, à savoir que dans ce moment de chute de l'objet le signifiant est bien en question, puisque vous dites c'est là que s'inscrit le signifiant de la passe. C'est-à-dire en même temps que chute ou après que chute le signifiant maître, le signifiant de l'identification, il y a place pour que vienne un nouveau signifiant, le signifiant de la passe, on va l'appeler Sp, qui dit quelque chose, même dans

le bon sens, mais qui dit quelque chose de l'objet. Et qui est, dites-vous, c'est comme le nom de reste, c'est comme le nom de la cause du désir de savoir, et d'ailleurs déjà ici vous faites de ce moment un moment comique ; on pourrait penser qu'ici vous considérez qu'il y a la tragédie, on perd ses identifications, héroïques, par exemple, quand on est détrôné, la tragédie, ici quand même la comédie quand on arrive à trouver un nom de l'objet dérisoire, enfin du dérisoire de la cause du désir, donc là la comédie, mais le dernier temps est plutôt mélancolique, l'illumination du rien ? *(dénégation de la tête de Bernardino Horne)* Non ? C'est pas là que vous mettez la mélancolie. Bon, autant pour moi. Alors peut-être vous donnerez une précision là-dessus.



Il me semble que la logique qui sous-tend ça, c'est tout de même, au fond vous essayez de distribuer l'effet de chute finale, finalement sur les trois registres, du symbolique, de l'imaginaire et du réel. Au fond ça c'est la chute dans le symbolique, la chute des identifications du sujet, c'est une chute qui est dans le symbolique, celle-ci c'est une chute ou un nouveau rapport avec le réel, et ici, précisément le moment où l'objet, vous avez dit chutait, c'est dans ce réveil quand même son caractère sinon imaginaire du moins de semblant et donc je vois une répartition entre ces trois registres, une sorte de logique qui fonctionne, je ne dis pas que vous avez forcément pensé comme ça, mais je vois une logique à l'œuvre à essayer de distribuer l'effet final sur les trois registres du symbolique, de l'imaginaire et du réel.

Alors c'est là que moi j'aimerais discuter un peu les schémas que vous introduisez à partir du schéma de *Encore*. Parce que quand vous écrivez quelque chose comme ça, la chose frappée de moins phi, évidemment ce serait la victoire totale, c'est-à-dire ce serait moins phi gagnant la chose, ce serait l'entrée de l'effet négatif du signifiant, sur la chose elle-même et - je vous laisserai bien sûr y répondre. Moi je faisais plutôt un autre usage de ce schéma, de Lacan, de ce schéma où d'ailleurs il faut inscrire justement cette forme boursouflée et bizarre où Lacan met jouissance.

Moi, le sens que j'avais tendance à donner à ce schéma est le suivant : qu'est-ce qu'on a ? on a d'un côté une forme géométrique impeccable, un triangle en plus avec des vecteurs, un triangle orienté, comme on utilise en topologie et nous avons ici les grandes catégories inventées par Lacan. Tout ça est impeccable, tout ça est propre, ça fait penser à un dessin du dessinateur Steinberg, où on voit un cube rafistolé, plein de trous, écorné, de l'herbe qui pousse et puis on le voit en train de rêver, d'être un impeccable cube géométrique. Ici on a l'impeccable géométrie, et au milieu une forme bizarre, pour laquelle d'ailleurs le mot manque, ça n'est pas un cercle, ça n'est pas un rond, c'est une boursouflure et il semble que la valeur de ce schéma c'est, à ce point de l'enseignement de Lacan, dans *Encore*, c'est de mettre en question que finalement avec ses catégories, il arrive vraiment à cerner, ou qu'il arrive vraiment à venir à bout de cette jouissance, et finalement on voit bien qu'ici, dans ce schéma, il ne fait de l'objet petit a, qu'un semblant sur le chemin qui va du symbolique au

réel. Et donc après ce schéma il va sinon abandonner ses catégories, ou du moins les remettre en question, on entrant dans sa topologie des nœuds. Où bien sûr on retrouve ces termes, mais distribués d'un façon tout à fait différente et donc il semble que cet élément supplémentaire qui vient ici vraiment en excès, il est de nature à remettre en question cette circulation de termes. C'est pourquoi je pense difficile de les associer, de vraiment, si l'effet négativant du signifiant allait jusque là, ce serait résolu au sens où vraiment il y aurait une vraie seconde naissance du sujet.

Et c'est toute la question, c'est que malgré une illumination de savoir, malgré la traversée du voile, malgré la passe, il reste constant quelque chose du sujet et de son mode de jouir, même remanié. On peut difficilement parler en termes d'effacement total - ça n'est d'ailleurs pas ce que vous faites - mais c'est à propos de l'écriture et pas du concept. Ce sur quoi on a de l'effet par la passe, sur petit a comme semblant, parce que petit a ça se rencontre sur le chemin du symbolique au réel, là, par la parole on arrive à changer quelque chose dans le réel qui est de l'ordre de petit a. Mais tout ce qui est de la jouissance n'est pas épuisé par petit a. Et d'ailleurs vous avez vous-même un au-delà de petit a, vous n'arrêtez pas vos temps à petit a. Vous cherchez à formuler un au-delà de ce qui se passe avec petit a. Et qu'est-ce qui reste ? Alors disons-le dans nos termes scolastiques : qu'est-ce qui reste quand petit a a chuté ? Alors il reste rien. Et il reste aussi quelque chose. Il y a un au-delà tant de l'ordre signifiant que un au-delà de la chute de l'objet.

Là, nous arrivons évidemment dans une zone bien délicate, qui vous a inquiété un moment et dont nous avons parlé, dans la correspondance que nous pouvons avoir. C'est : tout ça essaie de rendre compte de quelque chose qui est de l'ordre du réveil du sujet. Et c'est bien ce qu'implique la traversée du fantasme, c'est la notion qu'on passe un voile, on franchit un obstacle et on voit les choses autrement. C'est la thématique même de l'éclair. Donc y a un réveil.

Toute la théorie de la passe est construite, sur l'idée : il y a un réveil, à la fin de l'analyse. Et il y a une deuxième perspective qu'on peut prendre, c'est que, d'une certaine façon, ce réveil n'est jamais que partiel, il n'est pas radical. Qu'il y a entre guillemets, une partie du sujet qui reste immergée. Et c'est ce qui a conduit Lacan à un moment, et c'est ce que quelqu'un vous avait opposé à Bahia, vous me l'avez dit, quelqu'un s'est levé et a dit : « Ah mais Lacan, plus tard il a : dit il n'y a pas de réveil ». En essayant, comme ça, de vous décontenancer avec, parce que votre construction est en effet une construction basée sur la traversée du fantasme et sur le réel.

Alors, ça n'annule en rien votre construction, seulement il y a une deuxième perspective de Lacan, c'est que prenons la perspective que justement, concernant cette boursouflure, ce qui se passe n'est pas de l'ordre du réveil. Le réveil ça concerne le signifiant et ça concerne ??? du signifiant qu'est l'objet petit a. Mais, il y a une autre perspective où finalement, simplement on se tortille autrement, que la passe c'est finalement apprendre à se tortiller un peu autrement, mais sans qu'il y ait le franchissement. Et il me semble qu'il y a une certaine thématique du franchissement, ça suppose un obstacle, ça suppose un voile. Alors, on bute là-dessus et puis à un moment on arrive à passer à travers.

Et on peut décomposer les moments selon lesquels on passe à travers et j'ai appris quelque chose avec ce triple franchissement, ce n'est pas le triple saut comme aux Jeux olympiques, mais c'est le triple franchissement symbolique, imaginaire et réel que vous avez décomposé, il me semble pour la première fois.

Mais à quoi répondent justement les nœuds de Lacan ? Les nœuds de Lacan ne permettent justement aucun franchissement. Les nœuds de Lacan, c'est simplement, on tire plus d'un côté ou on tire plus de l'autre. Alors ça fait des figures différentes, mais la structure reste la même. C'est-à-dire que la perspective des nœuds me semble distincte de celle de la perspective de l'éveil. C'est essayer de thématiser les transformations d'une autre façon que dans la thématique de l'éveil qui est une thématique il faut dire classique. Les sagesses orientales promettent l'éveil, le Zen promet l'éveil. Les initiations promettent l'éveil. Platon même, Pytagore promet l'éveil. Platon promet de sortir de la caverne et voir de quoi il s'agit. Donc il y a tout un temps de l'œuvre de Lacan où il y a des échos de cette tradition, formalisés, inscrits dans un discours scientifique, etc... mais ce sont les échos de quelque chose qui est très archaïque dans la pensée occidentale.

Et il me semble qu'à l'extrême fin, et sans nier cela, il a pris la chose par le versant « se passer de l'éveil ». Alors je ne dis ça que pour une raison simple, c'est que ce schéma me paraît être sur le chemin des nœuds, me paraît être sur le chemin d'introduire un élément qui n'est pas susceptible de répondre à cette mécanique. Et donc je pense qu'il y a une difficulté à faire entrer ces deux parties ensemble. Mais, en effet la question, la chose, peut-elle être touché par la négativation du signifiant ? C'est la meilleure formulation qu'on peut donner à la question, la chose et donc je garderai le schéma avec un caractère problématique.

La chose peut-elle être, en quelle mesure peut-elle être touchée par la négativation du signifiant d'une façon distincte de petit a. Donc ça pose la question - je ne peux pas mieux la formuler que vous l'avez fait - la seconde rencontre avec la chose est-elle possible ? Et c'est là-dessus, c'est une formulation un peu de pointe et... voilà les considérations que je voulais apporter.

Éric Laurent :

Le versant que présente Bernardino Horne de la joie symbolique, de l'expansion de nouveaux circuits du savoir, c'est cet aspect rentré dans la sphère publique aussi, dans l'échange des savoirs et des circulations, autrement qu'il le faisait. C'est une façon de redonner aussi à cette idée de la conversation universelle, la joie qui lui manque, la dimension de joie qui là, et qui dans la perspective en effet spinoziste est aussi ça : accroître les potentialités possibles de ce qui peut se dire et redonner à ça tout ce rapport.

Alors jusqu'où est-ce que dans cette conversation, dans ces circuits du savoir, on peut néanmoins faire rentrer les aspects les plus obscurs, est-ce qu'il n'y a pas toujours, en effet, une autre façon ? Ce que le poète à la fin dit, il y a, il reste une dimension de vie éternelle dont il est difficile de se débarrasser.

Jacques-Alain Miller :

La phrase qui me parait indiquer vraiment la direction que j'évoquais, et que je soulignais, c'est la suivante, dans votre exposé « Le nœud de la

structure RSI, issue de la rencontre avec *das Ding*, la passe peut en faire un nœud différent », et ça, ça me paraît essentiel. C'est-à-dire, de raisonner en terme de nœuds différents, et là, c'est presque à la fin de votre exposé, ça indique en quelque sorte, peut-être, l'au-delà des trois moments. Parce que les trois moments sont articulés en terme de franchissement et il me semble que au delà, c'est l'idée que tout ça, ça ne se résout pas dans la dissolution du nœud, ça se résoudrait, d'après ce que vous avez dit, par un nœud différent.

A savoir si ça veut dire c'est noué d'une autre façon ou seulement qu'on a tiré sur une corde d'une autre façon, donc on coince les cordes d'une façon un peu différente. Et cette phrase que vous dites me paraît impliquer précisément la voie, disons que, alors on va dire ça comme ça, qu'il y a un au delà du franchissement. Qu'une fois le franchissement effectué, il y a, pour Platon on est toujours dans la caverne, il y a tout ce qui n'a pas changé et les AE ayant beaucoup expliqué, à leur façon souvent, tout ce qui a changé à la fin de l'analyse, ce que vous indiquez là, c'est, et c'est peut-être aussi intéressant, c'est tout ce qui n'a pas changé à la fin de l'analyse.

Évidemment, on peut dire c'est un peu court pour caractériser la fin de l'analyse. Mais non, si on prend très au sérieux le franchissement ce qui n'a pas changé devient d'autant plus intéressant. Et ce qui n'a pas changé, c'est finalement ce qui de la chose résiste à moins phi.

Et c'est pour ça que l'inscription de moins phi dans la chose, il ne faut pas la prendre comme voulant dire, la chose est évacuée ; il faut la prendre comme un nouveau marquage de la chose et une nouvelle configuration des nœuds à ce propos. Je ne sais pas si vous voulez reprendre la parole ?

Bernardino Horne :
Je crois que c'est une question compliquée, c'est l'idée d'universalisation. Ce n'est pas mon intention d'universaliser, mais de toute façon il y a quelque chose, quand on parle de cette perspective, qu'il faut faire, mais de toute façon, c'est à partir de mon expérience que j'ai fais ça. Il y a beaucoup de choses que vous avez dites et je suis un peu seul maintenant en Amérique Latine pour parler de cette chose, mais, y a de nouveaux AE à l'EOL.

Jacques-Alain Miller :
Oui, il faut préciser que jusqu'à présent, Bernardino Horne a été le premier, reste le premier AE qui a été nommé par les méthodes du Champ freudien, en Amérique Latine, il a été rejoint tout récemment par deux, il y a eu deux nominations d'analyste de l'École, dans l'École argentine, l'École de l'orientation lacanienne et donc vous pourrez converser avec d'autres...

Bernardino Horne :
Hier quand j'étais dans la réunion des AE, j'avais envie de discuter de tout ça...

Jacques-Alain Miller :
Il y avait hier soir à l'École de la Cause freudienne une réunion des AE de l'École de la Cause freudienne qui forme une communauté de discours...

Bernardino Horne :
C'est quelque chose d'unique de pouvoir discuter de toutes ces choses et je crois qu'une chose importante, je pensais à ce que vous disiez sur la question du nœud, c'est important, je dois penser sur ça, c'est... Ce schéma que j'ai fait à partir du travail d'Éric

Laurent de *la Lettre mensuelle*, c'est un schéma absolument..., en train de travailler, c'est un schéma absolument récent, que j'ai commencé à penser, sans aucune intention de.., mais ça m'a fait penser sur toutes ces choses. Ma première intention c'était, je vous l'avais dit par fax, de travailler la chose qui résiste à moins phi, le reste. Après, j'avais pensé que c'était mieux de travailler de cette manière, mais c'est dans mon intérêt de travailler sur ça, bien sûr, et je suis dans un cartel euro-américain et je pense travailler la question du phénomène élémentaire, que je crois en relation avec ces questions.

La question du discours analytique, j'avais travaillé beaucoup ça à partir du discours analytique, dans la première version qui était un peu élargie, je disais que le discours analytique ne rendait pas compte de ces questions, de ces moments-là. De ce chemin, du chemin direct, sur ces questions, sont trop réalistes pour le moment, il faut travailler un peu plus mais je crois que c'est une question intéressante, comment change le discours analytique...

Jacques-Alain Miller :

Je crois, il faut être réaliste. Lacan, quand il évoque la passe fictive, il la proscrit et je pense que la valeur que donne la passe, si le sujet peut en faire état, d'une façon réaliste, c'est-à-dire aussi au niveau du réel, parce que s'il n'en fait état que d'une façon fictive, il est en effet disqualifié. Le réalisme me parait la direction qu'implique cet exerce, enfin de rendre compte...

Bernardino Horne :

Sur cette question des trois moments, c'était très important pour moi l'article d'Isabelle Morin, et, parce que dans mon expérience, c'était ??? dans un moment. La ??? dans temps séparé c'est un effort après, qu'on fait après, l'éclair vous présente tout au même moment, en un instant, et donc c'est un effort de faire la tentative, de diviser, c'est ça sur quoi Isabelle Morin insiste, pour pouvoir montrer la présence de moins phi et jusqu'au moment où se rencontre petit a.

Mais je ne pense pas que le troisième moment c'est la mélancolie, en réalité si on fait, logiquement le troisième moment c'est le signifiant de la passe, non ? Je l'ai placé comme deuxième moment parce qu'en vérité dans mon expérience c'était à partir du nom que j'ai donné à l'objet, dans le moment de la fin de la séance, dans le nom c'était la révélation de moins phi, et ça pour moi c'était extrêmement important, c'est difficile de travailler, de placer une parole, un mot. Je pense oui qu'avant la passe, la rencontre avec moins phi c'est la mélancolie, il y a une vérité impossible, une horreur. Dans le cadre de Holbein, la tête de mort, c'est la mélancolie aussi, d'une certaine manière. C'est pour ça qu'il faut voir, à l'entrée, ça c'est votre travail, mais à la sortie. Parce que si on le voit à l'entrée on ne rentrera pas en l'analyste (*rires*), c'est l'innocent, non, vous l'avez appelé une fois.

Jacques-Alain Miller : Lacan. Innocent.

Bernardino Horne :

Je vous remercie beaucoup, parce que je peux penser beaucoup de choses sur ce que vous avez dit, je vais profiter beaucoup de ma présence ici, aujourd'hui...

Jacques-Alain Miller :

Nous nous avons à vous remercier de votre présence, ici, je pense que...

(*applaudissements de l'auditoire*)

...si nous anticipons un tout petit peu, je pense que nous aurons des reproches des analystes de l'École de la Cause freudienne qui sont à Paris et que nous n'avons pas invités ici. Je pense que peut-être, ce serait l'occasion, peut-être au dernier trimestre de l'année, d'inviter également un analyste de l'École de la Cause freudienne, peut-être pour continuer cette conversation de séminaire que nous avons eue aujourd'hui.

(*Reprise de parole pour cette information*)

Il n'y a pas, paraît-il, de séminaire le 5 février et que c'est le 26 février que nous reprenons. Voilà, c'est confirmé, ça s'arrête le 29 janvier et ça reprend le 26 février mais ça continue les 5, 12, 19 et 26 mars, et 2 avril. Donc nous aurons ensuite 1, 2, 3, 4, 5, 6 séances de suite, mais donc il n'y a pas de..., nous ne nous retrouvons pas le 5 février.

Fin du Séminaire Laurent/Miller du 29 janvier 1997

L'Autre qui n'existe pas et ses Comités d'éthique

Éric Laurent et Jacques-Alain Miller

Dixième séance du séminaire

(mercredi 26 février 1997)

Jacques-Alain Miller :

La catégorie clinique du symptôme qui fait notre base dans ce séminaire, s'insère - s apostrophe - entre - c'est toute la question - dans quelle mesure le symptôme est-il sincère ? - s'insère entre le semblant et le réel. Et elle s'impose de ce que le semblant touche au réel. Dans le discours de la science, le semblant dont il s'agit, se spécifie d'être savoir. Et j'ajoute que c'est bien ce qui fait la limite de la perspective qui est celle de John Searle, que j'ai eu l'occasion d'introduire un peu plus tôt dans ce séminaire, dans la mesure où précisément son abord du semblant, à partir de la réalité sociale, écarte le savoir comme tel.

Dans le discours de la science, le semblant est savoir, savoir mathématique et ce depuis Galilée, depuis son « la nature est écrite en langage mathématique ».

Seulement la science n'est pas lecture de la nature, pour autant que le savoir de la science est en mesure de déterminer le réel. Déterminer veut dire que non seulement ce discours accède au réel, mais encore qu'elle le touche, au sens de : le transforme.

Ce séminaire se poursuit alors qu'est intervenu, depuis notre dernière rencontre, un fait majeur qui est dû au discours de la science : le clonage d'un mammifère. Le fait Dolly. Au fond nous sommes d'ores et déjà dans l'ère Dolly. La technologie de la reproduction a touché d'une façon bouleversante au réel de la vie. C'est pourquoi je dis : la science n'est pas seulement lecture. Elle produit Dolly. Et aussitôt cette irruption s'accompagne d'un cortège de dénégations : « on ne touchera pas à l'homme ». L'interprétation s'impose par là même : bien entendu on va y toucher. Jusqu'à présent, l'homme pouvait se prévaloir, croyait-il, d'avoir été fait à l'image de la divinité, dorénavant, il sera fait, si je puis dire, à l'image de Dolly. On nous rassure, croit-on, en nous disant « on y touchera pas, à l'homme, parce qu'on ne voit pas à quoi ça pourrait servir », je cite. Et bien, sous peu, prenons-en le pari, on verra très bien à quoi ça peut servir.

Saluons la logique qui inspire le président des États-Unis d'Amérique, d'avoir aussitôt eu recours à un comité d'éthique - dans le texte - pour cerner les conséquences du fait Dolly et sans doute instaurer un certain nombre d'interdictions, qui ne seront là que pour rendre d'autant plus désirable, qu'on touche, par la même méthode, à la reproduction humaine.

Sur quoi se voile-t-on la face ? Sur ceci que le savoir intervient dans le réel. Oui, on touche au réel et même on salope le réel. C'est en quoi Dolly a valeur de symptôme. Et c'est ce qui justifie - conséquence très secondaire - ce que j'ai pu dire de la théorie de John Searle, qu'entre le semblant et

le réel il y manquait le symptôme. En effet sa théorie récente, exposée dans son ouvrage *La construction de la réalité sociale*, repose sur une dichotomie - dans notre langage - du semblant et du réel, qui est une disjonction. Il étudie un niveau de la réalité qui est le niveau social. Comme tel c'est pour lui un niveau qui est construit. Construit veut dire qu'il n'est pas brut, qu'il est constitué de faits qu'il appelle institutionnels. Il y a pour lui ou bien des faits bruts ou bien des faits institutionnels. Et le fait Dolly n'a pas sa place dans cette dichotomie bien entendu. Le fait institutionnel, au sens de Searle, c'est tout ce qui est symbole, tout ce qui a sens et valeur en tant que relatif à une intentionnalité collective, à un nous. S'il s'est intéressé au fait institutionnel, c'est qu'il croit en connaître le fondement dans l'énoncé performatif dont il est le théoricien historique à la suite de son inventeur qui fut son maître John Austin. Le performatif, en tant que fondement du fait institutionnel, prend la forme de la formule suivante, qui est le leitmotiv de sa théorie, X vaut pour Y dans le contexte de C. Écrivons le pour fixer les idées.

$$(X \longrightarrow Y)\ C$$

Qu'est-ce qui fait la différence du fait institutionnel, c'est-à-dire en l'occurrence, de la valeur admise pour X dans le contexte de C, de l'institutionnel et du brut ? C'est le langage. Le fait institutionnel dépend du langage et c'est en quoi, pour Searle, c'est une construction, nous disons c'est une fiction, à savoir que ça n'existe que du langage, tandis que ce qu'il appelle le fait brut, ne dépend pas du langage. Et c'est pourquoi la contrepartie de son étude de la réalité sociale, ce sont deux chapitres à la fin de l'ouvrage pour affirmer l'existence comme telle du monde réel. Le partage est ainsi fait entre la réalité sociale tissée, constituée de faits institutionnels dépendants du langage et un concept du monde réel constitué de faits indépendants du langage. C'est ce qui dans notre parlure se traduit facilement comme une disjonction entre le semblant et le réel.

Pour aller vite, je recomposerais l'étude de Searle, à partir de cette formule, en ponctuant trois conséquences essentielles qui peuvent se dériver de cette formule. La première c'est la valeur, le caractère inéliminable du phénomène de la croyance. Pour prendre son exemple favori, qui est celui du moyen de paiement, du dollar, l'argent c'est ce qui est socialement reconnu comme de l'argent. C'est ce qui est pris pour argent comptant. Dès lors, il rencontre cette donnée que la croyance collective a le pouvoir de faire exister des valeurs, de faire exister du sens et par là même de faire exister un certain nombre d'objets qui ne se rencontrent pas à l'état brut, le billet vert.

Ça n'est, dit-il, de l'argent, que si je l'admets comme tel. Et donc il est conduit à introduire dans son ontologie une réalité qui inclut la croyance. Une croyance qui n'est pas du réel, une croyance qui est susceptible de degrés, de plus et de moins, et au détour d'une de ses analyses, il note, croit-il, ce phénomène moderne, qui serait l'érosion régulière, *the steady erosion,* de l'acceptation de grandes structures institutionnelles dans le monde. Ça me parait un phénomène international que la perte de

croyance et de confiance dans les grands systèmes institutionnels. Cette croyance s'inscrit exactement entre matière et valeur, entre la constitution physico-chimique de l'objet, le billet vert on l'allume aussi bien, et la valeur que cet objet se trouve prendre dans tel contexte social et il isole ici, il rencontre une coupure irréductible entre matière et valeur. Qu'est-ce qui fait que ce bout de papier, c'est de l'argent ? Qu'est-ce qui fait que ce terrain c'est une propriété privée ? Il y a là un vide, un vide irréductible où lui-même témoigne d'éprouver un certain vertige, *a sense of giddiness*, je l'ai déjà mentionné.

Le phénomène de croyance comporte une absence de fondement, est toujours susceptible d'être taxé d'illusion. C'est comme si était à l'œuvre, dit-il, un élément de magie, comme si un tour de passe-passe faisait passer X à la valeur Y. Et dans ce phénomène où il rencontre ce qui est pour nous, quoi ? le fait du sujet, dans ce phénomène il rencontre une extension étrange de son ontologie. Ce phénomène est tel en effet - là je le cite - que l'attitude que nous avons à son égard est en partie constitutive de ce phénomène lui-même. Nous avons là un phénomène qui est dépendant de l'attitude subjective, en partie, et j'ai déjà signalé la récurrence de ce terme, *partly*, dans son livre.

Et c'est ce qui nous conduit à la deuxième conséquence, qui porte sur le réel. Pourquoi est-ce que c'est toujours dans la réalité sociale, si fictive qu'elle soit, pourquoi est-ce que c'est toujours *partly ?* Parce que la condition pour qu'il y ait la valeur Y c'est qu'il y ait de la matière X. Autrement dit il imagine une déduction du réel à partir de la structure du semblant. Il l'exprime dans ce principe, que j'ai prélevé, *in order that some facts be institutionals*, de façon pour que certains faits soient institutionnels, *there must be some other facts that are rudes*, il doit y avoir quelques autres faits qui sont bruts. Pour qu'il y ait Y il faut du X, pour qu'il y ait du symbole, il faut le réel du symbole. Et, prétend-il, *this is the consequence of the logical structure of institutionals facts*, ceci est une conséquence de la structure logique des faits institutionnels.

Bien entendu la structure logique des faits institutionnels est résumée dans cette formule et il pense que cette formule implique la nécessité du substrat matériel du symbole. Là Lacan disait l'être du symbole c'est le meurtre de la chose, à savoir il n'y a Y qu'à condition que X soit barré, que la symbolisation implique l'annulation de la substance de la chose, c'est précisément sur ce point que Searle dit l'inverse, qu'il n'y a pas de symbole s'il n'y a pas à la base du fait brut.

Le semblant pour lui suppose toujours l'existence d'un objet qui se soutient indépendamment du semblant. Et c'est ce qui le conduit d'ailleurs, à la fin de son ouvrage, à soutenir comme telle l'existence du réel comme indépendant de toutes les valeurs qu'on peut lui assigner, c'est à dire aussi bien indépendant de toutes les descriptions qu'on peut faire du réel, de toutes les catégorisations de ce réel. Et je ne fais que pousser les choses un cran de plus en disant l'existence du réel indépendamment de tout savoir du réel.

Troisièmement, une conséquence concernant le langage, et une conséquence, au fond, paradoxale. Si

on pense le langage à partir de cette formule constitutive du fait institutionnel, à partir de ce qu'il appelle une fois *the « Stands for » relation*, la relation qui vaut pour, *the « Stands for » relation*. Le langage est ce qui est nécessaire pour que cette formule tienne, c'est le langage qui est par excellence le véhicule qui peut décerner la valeur Y à la matière X. C'est ainsi que je te baptise dollar, c'est ainsi que pour lui, l'énoncé performatif, qui est la racine du fait institutionnel, l'énoncé performatif est là pour montrer la primarité du langage concernant tous les faits institutionnels, *the « Stands for » relation* est impensable s'il n'y a pas le langage, il faut le langage pour qu'il y ait la valeur sociale. Donc il admet l'antériorité logique du langage par rapport à toute autre institution sociale mais en même temps, qu'est-ce que le langage sinon une institution sociale et une institution sociale que l'on ne peut pas dériver d'une autre puisque toutes les institutions sociales dérivent du fait du langage. Et il y a donc là dans Searle, je ne vais pas reprendre dans le détail par manque de temps, page 72, 73, disons jusqu'à la page 76 de son ouvrage, il discute ce paradoxe du langage, dont il dit lui-même c'est un puzzle, c'est une énigme.

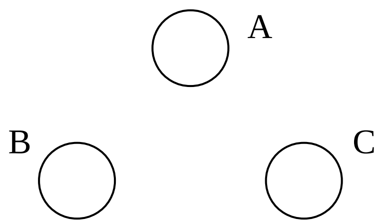
On peut dire qu'il bute, je dis il bute, parce que lui-même à la fin de ses considérations sur la langage, dit voilà à quoi j'arrive et je ne suis pas confortable avec ce résultat. Il bute sur le fait que le langage incarne en soi-même la relation X flèche Y. Que les mots comme tels et sans performatif qui vienne les y aider, les mots comme tels signifient, représentent, symbolisent quelque choses, *beyong themselves*, au-delà d'eux-mêmes et là il n'y a pas de performatif assignable et le performatif serait lui-même un fait de langage. De telle sorte, dit-il, qu'il fait du langage une catégorie auto-identifiante des faits institutionnels. Il doit admettre que le langage rend symbolique des choses mais des parties du langage sont en elles-mêmes symboliques, et c'est un résultat étrange, dit-il, avec lequel il n'est pas confortable et ça annonce, ça devrait annoncer une réflexion ultérieure sur le langage et précisément sur ce qu'il essaye de détacher du langage, à savoir la symbolisation comme telle. Ça le conduit à dire : en fait il y a une précondition au langage c'est la symbolisation. Et on voit bien ici qu'il bute sur le fait que le langage est le véhicule du semblant et qu'en même temps le langage n'est pas du semblant, que c'est pour nous le réel à la base du semblant. Mais là où il s'arrête, c'est précisément à inclure ce fait paradoxal du langage dans son concept du réel. On voit bien que dans la dichotomie complète qu'il fait, la disjonction qu'il fait entre le semblant et le réel, on voit bien que le langage ne trouve pas à s'inscrire, il le rencontre à la base des phénomènes de semblant, et il est tout prêt d'y reconnaître un réel mais son concept du réel n'est pas fait pour admettre le langage.

Alors c'est là que, pour introduire rapidement, pour venir à autre chose, sa problématique concernant le monde réel - et c'est une problématique qui précisément, exclue le langage, au point qu'on peut dire que le réel de Searle est forclos du langage, que c'est par excellence un réel muet. Son réalisme consiste à poser que le monde existe indépendamment de

toute représentation qu'on peut s'en faire, donc il ne dépend d'aucune intentionnalité subjective.

Alors ça ne permet pas de faire le choix entre telle ou telle description du réel. Le monde réel, selon Searle, ne dit pas comment il faut le décrire, dans quels termes. Et donc c'est un réalisme qui est vraiment de limite, c'est un réalisme qui ne dit pas, comme il l'exprime lui-même, qui ne dit pas comment les choses sont, mais qui dit seulement qu'il y a une façon dont les choses sont et qui ne dépend pas de la façon dont nous les décrivons, qui ne dépend pas du langage, c'est moi qui ajoute ça, puisque le terme de langage est absent de sa réflexion.

Et c'est ainsi que son réalisme limite est lié à un relativisme conceptuel. Toutes les représentations de la réalité sont relatives ainsi à un ensemble de concepts dont la sélection est plus ou moins arbitraire. Il a recours à un exemple très pertinent, très amusant de Putnam, représentant un univers où il y a trois objets - A, B et C. Et voilà donc un univers qu'on peut décrire comment étant constitué de l'objet A, de l'objet B, et de l'objet C.



Mais rien n'empêche qu'on admette aussi à titre d'objet le couple AB, et on aura là un quatrième objet A et B, un cinquième A et C, un sixième B et C, voire un septième A-B-C. À partir du même univers on peut faire une description selon laquelle il y a trois objets, ou selon laquelle il y en a sept, en fonction de l'ontologie que l'on choisit, c'est à dire que si on admet comme entité, l'union, la réunion des objets, et l'allusion est bien entendu à différentes variations que l'on peut faire à partir de la théorie des classes et de la théorie des ensembles.

Dès lors, on voit la distance qu'il y a entre la réalité et le schéma conceptuel selon lequel on l'a décrit. Alors l'insistance de Searle sur : il y a du réel, insistance qui prend toute sa valeur dans le contexte du débat de la philosophie anglo-saxonne progressivement gagnée par le relativisme sémantique qui leur est venu des français, le il y a du réel de Searle implique en même temps que ce réel se moque de la façon dont il est décrit par nous, se moque du langage, *it does'nt care : the real world does'nt care*, il s'en moque. Et dès lors en fonction des schémas conceptuels en effet différents, on a des descriptions différentes, inconsistantes entre elles de la même réalité mais ça n'affecte pas les faits, ce qu'il appelle le fait indépendamment de tout ce qu'on peut en dire.

Alors évidemment ça porte exactement sur ce qui nous occupe dans la pratique analytique, dans la mesure où la supposition de la pratique analytique c'est bien que ce qu'on dit, bouge le réel, c'est que le schéma conceptuel n'est pas indifférent au réel. Notre réel à nous, il est *speach dependant*, il dépend du langage. Et c'est bien pourquoi nous sommes nous-mêmes conduits à poser que le langage n'est pas du semblant, que le réel n'est pas pour nous extérieur à tout ce qu'on peut en dire, et ce que Lacan a inventé comme l'objet petit a, qui est en quelque sorte au croisement du

langage et du réel, est fait pour essayer de construire non pas la réalité sociale, mais de construire ce qu'il en est du réel dans l'expérience analytique.

Je laisserais de côté, pour aujourd'hui, ce qui est l'adresse de Searle, ça n'est pas la psychanalyse, son adresse c'est bien plutôt l'irréalisme de Nelson Goodman, dans cet ouvrage singulier qui s'appelle *Ways of worldmaking*, façons de faire des mondes. Lui, Goodman, à la différence de Searle, pose qu'on n'a aucune idée de ce qu'est que le monde, on ne sait pas ce qu'est le monde hors de tout cadre de référence. Il élimine ce résidu de réel qui est ce que Searle s'évertue à soutenir. Pour Goodman notre univers, dit-il, consiste dans les façons de décrire plutôt que dans un monde. Il a cet axiome très joli : *no world whithout words :* pas de monde sans mots.

Enfin je laisse ça de côté pour en venir de façon aussi résumée que je le peux à ce qui pour nous est la question de l'interférence du semblant et du réel et où j'ai dit que nous trouvons la catégorie clinique du symptôme.

Si nous dressons une liste de ce que Lacan appelle les formations de l'inconscient en déplaçant le terme de *Bildung*, formations que Freud assignait précisément au symptôme, si nous dressons une liste où nous faisons figurer le lapsus, le mot d'esprit, l'acte manqué et le symptôme, pourquoi pas le rêve aussi bien. Demandons-nous si le symptôme est bien à sa place dans ce contexte. Or il saute aux yeux, à condition d'en avoir déjà le soupçon, que le symptôme se distingue, parmi les formations de l'inconscient. Il se distingue d'abord au niveau de l'intention de signification. Le lapsus est évidemment relatif à un vouloir dire ; on n'isole le lapsus comme tel qu'à partir de l'intention de signification du sujet et on observe comme l'interférence d'un autre vouloir dire, d'une autre intention qui a fait rater la première.

Dans le mot d'esprit, bien sûr, l'intention de signification réussit et même réussit si bien, trop bien, au point que c'est un autre qui s'approprie ses fruits, si vous voulez bien vous souvenir pour certains de la lecture du *Witz* de Freud. L'acte manqué est en quelque sorte l'équivalent du lapsus au niveau de la motricité et c'est bien là aussi une intention qui juge et qui isole l'acte manqué. Mais le symptôme, je laisse de côté le rêve, parce que depuis toujours on a considéré le rêve comme témoignant d'un vouloir dire, on n'a pas attendu Freud pour ça, pour considérer que le phénomène lui même était à interpréter. Mais le symptôme, comme tel, n'apparaît pas relatif à une intention de signification et c'est au point qu'à l'état sauvage, il peut même passer inaperçu du sujet, c'est surtout vrai de la névrose obsessionnelle, c'est plus difficile qu'il peut passer inaperçu dans l'hystérie de conversion. Et c'est bien en quoi Freud signale que le symptôme se formalise dans l'analyse et qu'il y acquiert précisément son enveloppe formelle.

C'est là dans l'analyse qu'il peut admettre l'Autre, c'est-à-dire être constitué comme message et c'est alors, dans l'analyse, que le symptôme peut faire l'objet de la question de ce qu'il veut dire. Mais il n'y a pas d'évidence interne de ce vouloir dire. Et c'est un pas que d'en venir à penser que le symptôme est

capable de dire quelque chose, qu'il faut le déchiffrer. C'est pourquoi Lacan peut précisément rapporter le symptôme à un phénomène de croyance. Ce qui constitue le symptôme, dit Lacan, dans son *RSI,* c'est qu'on y croit. Là certainement l'attitude subjective, pour reprendre les termes de Searle, est constitutive du phénomène. Il faut y croire et il faut y croire précisément comme à une entité qui peut dire quelque chose.

Un autre trait me parait évident qui met à part le symptôme des autres, du lapsus, du mot d'esprit et de l'acte manqué, un trait valable au niveau de la phénoménologie même et qui est une différence temporelle. Le lapsus, le mot d'esprit, l'acte manqué répondent à une temporalité instantanée, c'est à dire que, comme tels, ils ne se répètent pas, ils fulgurent, ils sont de l'ordre de l'éclair. Et Lacan, dans sa présentation du concept de l'inconscient, insiste sur ce trait d'instantanéité, qui d'ailleurs donne à ces formations une identité singulière, puisqu'à les répéter on les transforme. Par excellence, ils ne se disent qu'une fois et par surprise. Il n'y a pas de meilleure façon de faire rater le mot d'esprit que de se le faire répéter et expliquer, alors que ce qui est essentiel au symptôme, c'est la durée, c'est la permanence. Alors sans doute un lapsus, si on refait le même systématiquement, a tendance à devenir symptôme, un acte manqué, si on rate à répétition, on le fera passer dans la catégorie du symptôme, et même le mot d'esprit, quand il y a le blagueur qui ne peut plus s'arrêter de blaguer *(rires),* on a tendance à considérer que c'est une manifestation symptomatique. Mais précisément cette variation que j'essaye montre que ce qui est essentiel au symptôme analytique c'est la répétition, puisque que c'est justement quand les formations de l'inconscient se répètent qu'elles se symptomatisent.

Comme nous sommes dans le registre de la clinique, nous ferons place aux exceptions. Il y a des phénomènes élémentaires dont l'apparition une seule fois peut suffire à indiquer un symptôme si je puis dire, structural, mais c'est précisément dans l'attente que ça se répète, dans le suspend mais d'une répétition, et c'est pourquoi Lacan met en valeur l'etc. du symptôme. Dans la structure même du symptôme il y a un etc. Et par là nous sommes introduits à la perspective qui associe le symptôme au réel et c'est une hypothèse de Lacan de considérer le symptôme avant tout comme réel. Aussi bien, l'essentiel ce ne serait pas le symptôme comme symbolique, le symptôme comme message qui se déchiffre, comme message à l'Autre, comme parole, ni le symptôme comme imaginaire, mais bien le symptôme comme réel et précisément au titre de la répétition. Et c'est pourquoi, dans sa doctrine des modalités, Lacan inscrit le symptôme analytique au rang de : ce qui ne cesse pas de s'écrire.

Retenons ça pour l'instant, ce qui ne cesse pas... Là, par un court circuit nous pouvons apercevoir la pointe qui, dans cette hypothèse, interroge la science ou tout du moins interroge la psychanalyse dans son rapport à la science. Le symptôme, c'est, en quelque sorte, dans l'analyse, un savoir qui ne cesse pas de s'écrire ; et par là même ce pourrait être pour nous, l'équivalent de ce qui est pour la science un

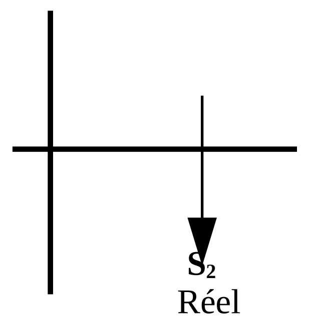
savoir dans le réel. Et c'est le ressort de l'interrogation de Lacan sur le symptôme. Le symptôme est-il pour nous l'équivalent de ce qu'est dans le science du savoir dans le réel. Pour Freud remarquons que le symptôme est par excellence lié à ce qui ne cesse pas, lié à la compulsion de répétition, et c'est ainsi que dans le chapitre X de *Inhibition, symptôme et angoisse*, où Freud récapitule ses réflexions, il indique que le symptôme implique une fixation et que le facteur de cette fixation est à trouver dans la compulsion de répétition du ça inconscient. Et chaque fois que Freud dans cet ouvrage a à décrire le symptôme, il le décrit comme lié à la constance de la pulsion, à l'exigence pulsionnelle en tant qu'elle ne cesse pas de s'exercer.

Alors en quel sens le symptôme est-il du savoir dans le réel ? C'est là que prend son sens la remarque de Lacan sur la croyance à l'égard du symptôme. Il y faut de la croyance et c'est pourquoi ça n'est pas un pur savoir, le symptôme. Il y faut de la croyance et il est sensible que la réflexion que Lacan là introduit trouve son point de départ dans l'ouvrage qui lui faisait à l'époque, dans ses dernières années, compagnie, l'ouvrage du logicien Hintikka, sur *Believe and knowledge, Croyance et savoir.* Et sur quoi porte la croyance qui doit être incluse dans le symptôme analytique ? C'est une croyance qui porte sur le fait que le symptôme aurait du sens, qu'il serait animé d'un vouloir dire.

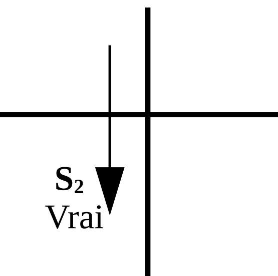
Autrement dit, le symptôme analytique n'est pas exactement pour nous du savoir dans le réel, c'est bien plutôt du sens dans le réel. Et toute la réflexion des dernières années de Lacan, toute sa clinique borroméenne, tourne autour de cette compatibilité, antinomie, interférence, entre le sens et le réel, en tant que c'est la question du symptôme, alors que, par définition, la notion du réel devrait exclure le sens, parce que, même pour qu'il y ait du savoir dans le réel, du savoir mathématique dans le réel, donc du savoir qui n'a pas de sens, simplement du savoir qui est articulé, pour qu'il y ait du savoir dans le réel, déjà il faut qu'il y ait Dieu, il faut qu'il y ait au moins le Dieu des philosophes, il faut qu'il y ait un sujet supposé savoir. Et le sens dans le réel c'est précisément ce que la science a exclu, elle a exclu que la nature réponde à un grand plan divin finalisé. La science a mis le Dieu des philosophes à la place du Dieu d'Isaac, Abraham et Jacob. Alors comment la psychanalyse serait-elle, elle, le retour du sens dans le réel et alors même qu'elle s'interdit de croire au réel du sujet supposé savoir, puisque précisément elle désigne l'Autre comme sujet supposé savoir, c'est-à-dire comme l'Autre qui n'existe pas sinon dans une voie de mirage, dans une voie de signification qui est de mirage, alors qu'il y a plusieurs possibilités.

Ce qui est interrogé là, c'est par ce biais, c'est le fondement même de la possibilité de la pratique analytique. Est-ce qu'il y a du sens dans le réel et est-ce que quand on opère sur le sens, on peut bouger le réel ? On vérifie, grâce au spoutnik dont parlait Lacan, comme grâce à Dolly, que, par le savoir, on arrive à toucher le réel. Est-ce que par le sens dans la psychanalyse on arrive à toucher le réel ? Et alors que faut-il que soit le réel pour qu'on puisse le toucher par le sens ? Comment le symptôme, la répétition permanente du symptôme,

comment penser sa structure pour qu'on puisse la toucher par le sens ? Une possibilité qu'évoque Lacan, une fois, c'est que l'interprétation pourrait délivrer un effet de sens réel. Il le dit une fois, pas deux, parce que c'est presque seulement la formulation du problème. Une autre possibilité, si le sens et le réel sont disjoints, c'est que la psychanalyse soit une escroquerie. Et c'est une question qui hante la clinique borroméenne de Lacan. La psychanalyse serait-elle une escroquerie ? Il a d'ailleurs lâché ça sous une forme affirmative, en allant le dire à Bruxelles dans un petit cercle de ses élèves, ce ne sont pas des choses à claironner, et aussitôt quelqu'un a dû téléphoner au Nouvel Observateur *(rires)*, et je me souviens que la seule fois où un dit de Lacan a été mis vraiment en valeur, le dit d'une conférence de Lacan, la semaine suivante immédiatement, c'était : Lacan a dit *la psychanalyse est une escroquerie*. Il l'a dit. Il l'a dit en explorant précisément la disjonction du sens et du réel et dans l'effort de construire si je puis dire la réalité symptomatique. On peut aussi penser que l'analyste n'a affaire qu'au dit du patient, qui vise sans doute le symptôme comme référence, mais que ces dits on ne peut les prendre au pied de la lettre et qu'en définitive l'analyse n'a du symptôme rien d'autre que du sens. Et c'est là que Lacan évoque la varité du symptôme, le symptôme comme une vérité variable qui n'est pas du même niveau que le savoir dans le réel. Et même, si on se réfère aux quatre places que Lacan a distinguées dans son schéma des discours, sans plus le justifier parce que je n'ai pas de temps, j'indiquerais cette place en bas à droite comme celle du réel et je dirais que, dans la science, le savoir produit s'inscrit dans le réel.



Alors que dans la psychanalyse, le savoir dont il s'agit ne s'inscrit qu'à la place du vrai et que nous, nous faisons, notre savoir nous ne pouvons pas...



Autant la science peut prétendre, par les productions effectives qui sont les siennes, du spoutnik à Dolly, peut prétendre que le savoir qu'elle produit est savoir dans le réel, dans la psychanalyse nous pouvons bien plutôt prétendre que notre savoir s'inscrit non pas dans le réel mais dans le vrai. C'est-à-dire que notre savoir ne va pas au même endroit, et par là même il n'est jamais que supposé. Reste que peut-être que ce qui pour nous s'inscrit dans le réel, à la place du réel, ça n'est pas du savoir, mais c'est peut-être seulement un signifiant, un signifiant « un », et c'est pourquoi Lacan, à l'occasion, définit le symptôme comme de ce

qui, de l'inconscient, se traduit par une lettre.

Ce S_1 dans le réel, éventuellement, c'est ce que Freud appelait, j'en ai rappelé le terme tout à l'heure, la fixation. Il faut considérer que ce qui a de plus réel de l'inconscient, c'est une fixation de jouissance. Dans la psychanalyse, le joint entre le sens et le réel se fait précisément à la fixation de jouissance. Mais Lacan s'est avancé vers d'autres possibilités. Sans doute que pris à deux le sens et le réel sont disjoints mais peut-être que si on prend les termes à trois, le savoir, le sens et le réel, peut-être qu'à trois ça tient ensemble, d'où son essai de nœud borroméen.

Penser deux à deux ça ne marche pas, mais peut-être que penser à trois ça tient ensemble et encore une variante selon laquelle à trois ça ne tiendrait pas mais à quatre oui, en ajoutant comme quatrième terme, le symptôme.

Bon, j'ai essayé, je l'avoue, j'ai couru un peu la poste, parce que j'ai essayé dans la première partie de vous résumer tout ce que j'avais préparé il y a déjà un mois sur Searle, et dans ma deuxième partie sur le symptôme, je vous ai donné un petit aperçu de ce que j'ai développé plus abondamment dimanche dernier dans un séminaire que j'ai eu l'occasion de faire à Madrid. Peut-être que je peux m'arrêter sur ce point et passer la parole à Éric Laurent en m'excusant d'avoir débordé mais c'était convenu et il récupérera le temps que j'ai pris à sa partie la fois prochaine, et moi-même j'essaierai de continuer sur ces données.

Éric Laurent :

Alors, nous en étions restés à une fixation particulière, fixation de jouissance particulière, pour reprendre ce terme que Jacques-Alain Miller vient de situer à sa place, une fixation de jouissance qui est celle du stupéfiant dans la culture. Et nous l'avions abordée par un biais qui était de nous demander si l'importance de la polytoxicomanie contemporaine n'est pas la face cachée de la quête anxieuse d'une parité non pas des droits mais de la jouissance entre les sexes.

Nous nous nous étions autorisé dans cette perspective de la façon dont Lacan situe le stupéfiant, avant tout comme rupture avec le phallus, alors que Freud lui donnait la place d'une sorte de dérivé de la masturbation, d'une jouissance phallique maintenue, prolongée sur le mode où volontiers, dans *Malaise dans la civilisation*, Freud situe les productions de la civilisation comme des prolongements d'organe, le télescope prolongement des yeux.

Dans le même malaise, Freud en effet note la façon dont le stupéfiant est, comme il le dit, apprécié, reconnu par, non seulement des individus pour assurer le bonheur et éloigner la misère, mais que les peuples entiers leur ont réservé une place permanente dans l'économie de leur libido. Et en effet, il faut bien dire que tous les stupéfiants connus ont connu le même parcours. Ils ont d'abord été des substances relevant du sacré, puis sont passées à la pharmacopée et essentiellement la pharmacopée des puissants, des rois, puis ensuite sont passées dans des corporations de techniciens et puis se sont émancipées.

Toutes les drogues connues, des plus puissantes du type dérivé des

opiacés, ou la liste des tabacs, alcool, et d'abord, enfin surtout le vin, café, chocolat *(rires)* ont d'abord été des substances liées à des pratiques rituelles assurant l'extase, et permettant la venue du dieu, pour les plus actives ou substances permettant de méditer plus longtemps, repérées tout de suite par les fonctionnaires du divin, par les prêtres, pour se maintenir éveillés plus avant, comme le thé et le café.

L'adoption du toxique comme choix dans une culture peut être élevé au rang d'un mythe fondateur, et mon ami Claude Inger Flomm (à vérifier) notait que, dans la fondation, dans les mythes de fondation de l'État russe de Kiev, lorsque le prince se déclare et déclare son État, un mythe est une conversation entre le Roi et deux représentants des grands États qui l'entourent, d'un côté les musulmans et de l'autre les chrétiens et le mythe dit « mes sujets aiment tellement l'alcool, que je ne veux pas les priver de ce bonheur, et c'est pour ça que je ne me convertis pas à l'islam mais que je convertis tout le monde à la religion de Byzance. Et le lendemain matin tous les sujets sont convoqués au bord de la rivière, tout le monde est baptisé et c'est l'entrée de l'État de Kiev dans l'Histoire.

Depuis le mythe fondateur ou encore on peut passer plus loin, à la façon plus astucieuse dont la douane vénitienne au 15eme, c'est un texte en fait plus tardif, c'est un texte du 18eme, dont la douane vénitienne établit une taxe sur, dit le texte qui a été repéré par Braudel, une taxe sur le café, le thé, le chocolat, la glace, toutes choses semblables, déjà inventées ou à inventer, prudence fondamentale, taxe du fonctionnaire vénitien qui est en effet la voie vers laquelle d'ailleurs s'oriente une mode de maintenant, de redéfinir un paradigme avec ces toxiques. C'est de nouveau la création d'une sorte de taxe générale sur ces drogues dépendantes dans un effort, pour établir les sommes d'argent qui passent actuellement dans la corruption, pour faire passer les taxes des drogues illégales, de transformer tout ça, d'une part on les transforme en taxe d'un côté, et de l'autre en procès juridiques, puisqu'actuellement par exemple le fait que le tabac a été incorporé d'abord par les taxes et maintenant par les procès que font les fumeurs aux producteurs de tabac pour obtenir des dédommagements et donc ce qui annonce, évidemment que pour toutes les autres drogues, dès qu'on va les légaliser d'une façon, en faisant payer des taxes, il y aura immédiatement aussi des procès, pour les dangers que font courir ces drogues, qui sont simplement des façons de les faire passer dans la place de notre culture marchande.

Alors il y a, d'une part les inscriptions, mais on a aussi, on le sait, la façon dont le toxique a joué un rôle trop destructeur pour une culture, et on a ces sauts toxiques dans l'histoire, bien connus, qui font que par exemple lorsque l'Espagne introduit la distillation dans l'Amérique Latine et fait passer au Mexique le pulké au mescal, en distillant l'alcool obtenu par les cactus, ça donne un alcool tellement extrêmement puissant, qui se diffuse avec des résultats catastrophiques et nous avons un texte avéré où le vice-roi du Mexique ordonne de diffuser le pulké parmi les Apaches du Nouveau Mexique qui ne reconnaissaient pas l'autorité du

vice-roi, en leur disant nous allons leur créer un nouveau besoin qui les obligera à reconnaître leur dépendance forcée envers nous. Ça c'est de 1786, c'est pas d'hier et voilà le cynisme du pouvoir, qui s'est répété lorsque les Anglais ont obligé les Chinois à consommer de l'opium de masse, ou bien encore dans la tolérance de la police américaine à l'égard de l'introduction de la drogue dans les ghettos noirs, qui a pu être dénoncée par les activistes noirs comme étant une politique délibérée, et dont actuellement les fruits mauvais sont récoltés.

Mais nous avons cette utilisation là, ce n'est plus le toxique adopté, domestiqué, c'est le toxique qui fait sauter, avec cette part de réel, fait sauter absolument la construction sociale, fait sauter l'Autre dans toutes ses conventions.

Rien n'est plus sur cette corde raide que l'adoption des toxiques, et il a fallu, lorsque le moins destructeur pour l'Autre social, qui est l'alcool a été introduit en Europe, donc le temps qu'il a fallu. Il a fallu d'abord la civilisation du vin, il a fallu ensuite que la Perse diffuse l'alambic, et l'alambic d'abord pour fabriquer du parfum, que ça atteigne en Chine un degré de technicité suffisant pour qu'ensuite ce soit r écupéré en Europe et qu'à partir du 16eme siècle seulement, l'alcool soit distillé et d'abord comme panacée, puis au 17eme se développe et au 18eme enfin atteigne la consommation de masse dans la distribution aux soldats, qui reviennent de là suffisamment intoxiqués pour que l'alcool devienne une consommation absolument répandue.

Actuellement, si la polytoxicomanie moderne échappe au règlement qui tente de la domestiquer, c'est qu'au fond il y a eu mondialisation, globalisation des toxiques, jusque là répartis entre les diverses cultures, et de la cocaïne extrême occidentale, à l'opium extrême oriental, comme dirait Lacan dans *Télévision*, on se mêle, les jouissances se mêlent et le produit en est la ségrégation des différents utilisateurs de toxiques, qui sont eux-mêmes débordés par l'abondance.

Pourquoi ne pas donner quelques chiffres ? L'observatoire géopolitique des drogues, constatait qu'il y a dans chacun des cinq grands pays européens, 500 000 consommateurs de drogues dures, de type cocaïne, héroïne et que la seule chose qui fait qu'en Europe c'est un peu moins qu'aux États-Unis, c'est que la population de cette Europe est vieillissante, ce qui n'est vraiment pas rassurant *(rires)*..., alors elle en consomme environ 100 tonnes, par exemple de cocaïne, il y en a 300 tonnes aux USA, un quart est saisi par la répression, mais ça n'est pas un problème, puisque la production mondiale est évaluée à 1300 tonnes environ, donc on peut saisir.

Le grand problème c'est que les prix de ces substances ne varie pas, c'est-à-dire que les prix, malgré les saisies, malgré les variations fait qu'ils ont baissés et quelquefois de moitié, par rapport aux années 80.

La recherche d'un paradigme de contrôle de cette jouissance, de cette jouissance qui peut mettre en danger justement l'Autre, se fait selon les pays avec différents choix et il semble que les choix idéologiques, que ce soit la petite guerre totale ou l'exportation de la drogue pour soi chez le voisin, est remise en question essentiellement par les problèmes d'épidémies et c'est à partir d'un

problème de santé, transmission de l'épidémie de sida ou maintenant plus profondément transmission aussi à ses cotés de l'épidémie de l'hépatite C, que les résultats de ces politiques d'élaboration de paradigmes légaux, d'une domestication de ces drogues sont envisagés.

C'est aussi que l'aspect, comme disait Freud, de briseur de soucis, le rapport à la douleur, est inséparable de cette question de la drogue et c'est ce qui fait que, quoiqu'il mène dans le pays qui actuellement a déclaré, donc officiellement la guerre contre la drogue, il y a une proposition dans certains États du Sud, en Californie et en Arizona, où ils veulent légaliser, au nom de la lutte contre la douleur, légaliser la marijuana, et c'est l'enjeu de la proposition 215, 200, dans ces États du Sud où est, au nom de la douleur, mise en cause la ségrégation, en particulier portant sur les drogues douces. Non plus pour l'usage récréatif, comme c'était le cas dans les années soixante, plus personne n'a l'idée que c'est récréatif, mais en tout cas au nom de la douleur que les médecins commencent à considérer.

Une étude récente des Anglais, dans le *British medical journal*, les Anglais, ont non seulement démontré avec Dolly mais avec aussi un certain nombre de recherches qu'ils sont très costauds sur cette question, et donc les médecins anglais attiraient l'attention sur le fait qu'un des avenirs de la médecine est la prise en considération de la douleur dans les maladies de longue durée, du type cancer, sida ou les syndromes postopératoires, et ils concluaient qu'environ 60% des malades, en fait, leurs douleurs sont sous-estimées par les médecins et assignées plutôt au stress ou à l'anxiété et non pas traitées comme il se doit par des médicaments fortement antalgiques. Et c'est là un avenir où se situe un croisement entre d'une part les traitements de substitution des drogues existantes, des drogues anciennes, connues et des nouvelles qui sont fabriquées comme antalgiques puissants, qui rappellent sans cesse que les neuroleptiques sont partis des recherches sur des anesthésiques et sur des volontés de réduire la douleur.

Alors toute cette casuistique, toute cette élaboration d'un paradigme sur ces substances et qui signale l'étonnante insertion de ces substances dans des figures modernes de notre subjectivité, montre enfin, il semble possible de les assigner à cette quête, cette recherche, de trouver une parité, pour les deux sexes, d'avoir accès à une jouissance, hors la jouissance phallique.

Et en effet c'est notre subjectivité même, le fait que pour nous l'Autre n'existe pas, que nous avons touché du doigt, dans notre époque de l'Histoire, nous avons touché du doigt cette inexistence là, à quoi est confrontée la subjectivité, et c'est pour ça que dans son absolu même, dans sa quête elle est renvoyée à la subjectivité du corps. C'est ce qu'avait aperçu Nietzsche, lorsqu'il faisait valoir qu'il y avait dans la modernité une quête de la bête. Lui, il précisait la bête blonde, comme figure de la crétinisation absolue, subjectivité du corps, c'est-à-dire des impulsions et des affects, c'est-à-dire de la volonté de puissance, il l'appelait comme ça, qui vient à la place d'une volonté de jouir. Et que, pour que cette volonté de jouir ne

prenne pas la forme de venir à la place d'un tout, venir à la place d'une réponse, il faut qu'il y ait un paradigme, en effet, qui puisse faire tenir ensemble homme et femme.

Lorsque Lacan, lui, reprenait autrement l'aperçu nietzschéen en disant *l'homme moderne est prêt à tout pour jouir*, c'est désigner ce statut ou cette quête d'une garantie de jouissance qui vient répondre au désarroi de la subjectivité, qui rencontre l'Autre qui n'existe pas.

La garantie de jouissance c'est autre chose que le lieu de l'Autre de la bonne foi. Cette garantie de jouissance c'est ce qui, dans son appel, vient répondre le symptôme dans une dimension sociale, une dimension et d'abord, enfin, qu'appelons-nous, comment désigner cette dimension de symptôme social ? Car après tout ce qui, pour Freud, est d'abord social, sans aucun doute, c'est l'angoisse, depuis *Totem et Tabou* en passant par *Massenpsychologie*, l'angoisse est une dimension collective évidente, elle est épidémie, elle est contagieuse, depuis le lien à deux, qu'instaure le couple ou la paire analytique, jusqu'aux foules les plus vastes, elle n'est pas assignable à l'Un, signal dans le moi, elle est pas du moi, et elle a été en effet signée. Elle est le signe de la présence de l'Autre, c'est même la grande forme, le grand fait, qui toujours fait obstacle aux conceptions purement libérales individuelles de l'Autre social. Et ceux qui lui ont fait obstacle, Kierkegaard le premier, ont signalé que dans l'angoisse, il y a surgissement, présence de l'Autre qui fait irruption. Et Freud s'inscrit dans cette voie qui lie résolument angoisse et présence de l'Autre, dévoilement même de l'Autre.

L'angoisse est un affect résolument social, et d'autres affects ont pu ensuite s'introduire, à la suite de l'angoisse comme marquant leur destin éminemment social. D'autres affects comme l'attente ou l'ennui ont trouvé leur forme, dévoilant ainsi la présence justement de cet Autre.

Alors, lorsque nous disons symptôme social, ça n'est possible de le concevoir même qu'à partir du moment où les formes de la subjectivité ou les représentations qui ont pu se former de cette subjectivité sont connectées à l'angoisse et c'est à partir de là que je continuerais la prochaine fois ce que j'ai commencé là aujourd'hui.

Dixième séance du séminaire E. Laurent-J.-A. Miller

(mercredi 26 février 1997)

L'Autre qui n'existe pas et ses Comités d'éthique

Éric Laurent et Jacques-Alain Miller

Onzième séance du séminaire
(mercredi 5 mars 1997)

Éric Laurent :

Nous en étions donc au début de ce parcours dans les troubles dans la jouissance, considérés comme symptôme d'une impossible parité, d'une fiction introuvable, ces troubles dans la jouissance abordés à partir de la rupture de la consistance phallique. Rupture, à la suite de l'indication de Lacan, qui est sans doute la seule bonne façon de lire ce que Michel Foucault énonçait sous forme de plaisanterie « bander n'est plus à la mode ». Ce sont des symptômes et je me demandais, avant d'écouter comme vous la construction et le discours que Jacques-Alain Miller faisait sur le symptôme, pourquoi Lacan, un moment, faisait de ce symptôme révérence, référence à Marx, ce symptôme dans l'Histoire, puisqu'après tout lui-même comme tout le monde, avait commencé par faire des formes du symptôme une invention - de ces formes du symptôme dans l'Histoire de la civilisation - une invention d'abord hégélienne.

Ce que j'écoutais, ce que je suivais, de la construction que faisait Jacques-Alain Miller, m'a fait reprendre un parcours pour répondre moi-même à cette question et essayer d'aller plus loin, dans la mesure où un certain nombre de choses me devenaient plus claires.

Dans l'enseignement de Lacan, les formes du symptômes se présentent hégéliennes, et c'est ainsi qu'il aborde d'abord le malaise dans la civilisation, freudien. Après tout Hegel, pour tout le monde, est l'inventeur de l'historicisme, de celui qui nous a amenés à considérer les objets de pensée comme portant la marque à jamais de l'esprit du temps et spécialement les formes historiques, symptomatiques, que peut prendre le moi et Lacan assignait à cet abord hégélien, la façon de situer convenablement les formes les plus élevées du statut de la personne, disait-il, du statut de la personne en Occident, le stoïcien, le chrétien, jusqu'au citoyen futur de l'État.

Non seulement dans le registre de l'idéal mais aussi bien du lien, cette tension entre l'idéal d'une communauté de plus en plus vaste, immense, et laissée à une tension entre l'anarchie démocratique des passions et leur *nivellement désespéré* disait Lacan, *par le grand frelon ailé de la tyrannie narcissique.* Et c'est bien cette tension entre l'idéal et ce déchaînement passionnel, que permettait de comprendre cet abord par Hegel du malaise dans la civilisation, à l'aide d'une tension entre idéal et l'expression, à une époque, de la pulsion.

Notre époque situable dans cette perspective hégélienne, se caractérisait - dans le texte sur « L'agressivité en psychanalyse » - par la remarque que « notre époque est celle d'une absence croissante d'une saturation du *surmoi* et de l'*idéal du moi*, réalisée de toutes sortes de formes, de façons organiques dans les sociétés traditionnelles » (p. 121). Le terme là organique est durkheimien, mais souligne d'autant plus que d'un côté il y a cette absence de saturation de l'idéal et de l'autre, la pression de l'organisme du côté du narcissisme et de sa tyrannie. C'est ainsi que Lacan situait ou se situait dans les critiques de la foule moderne, de sa

réduction au conforme, enfin l'homme unidimensionnel.

L'identification est, dans ces années, pensée dans la trame hégélienne même. Pour résoudre ou pour présenter le concept freudien de pulsion du moi, Lacan fait référence à la négativité dialectique où on peut dire que le génie de Freud a donné sa mesure en la reconnaissant comme pulsion du moi sous le nom d'instinct de mort. Et l'identification, son pouvoir, la tension féconde qu'elle introduit entre le sujet et l'Autre, n'apparaît nulle part plus en valeur que dans la psychose où dans le passage à l'acte, le sujet porte son coup, contre ce qui lui apparaît comme le désordre et, par là, se frappe lui-même par voie de contrecoup social. La réversion identificatoire se présente là en son maximum. Cependant, dès cette mise en valeur de l'abord hégélien du symptôme et dans sa forme sociale, Lacan commence une sorte de réécriture de Hegel, qui va se faire en cinq ans, où il fait un pas de côté par rapport à la conscience de soi hégélienne ou les mirages, la perpective du savoir absolu. Si on a cette réversion qui concerne la psychose, en tout cas, le symptôme névrotique, dans la mesure où il met en question le support imaginaire du corps, permet de prendre un appui sur cette inscription dans le corps. Lacan fait un raboutage, je crois que personne ne l'avait fait avant lui, qui est de lier à la fois la conception hégélienne de la maladie, de la maladie organique, comme atteinte sur le vivant, et de la maladie mentale telle qu'elle apparaît dans le délire de présomption. Et, alors que se sont des conceptions qui sont très éloignées dans l'œuvre de Hegel, il peut noter qu'à partir du moment où le symptôme trouve son support dans les fonctions organiques du sujet, pour peu qu'une épine organique s'y prête, nous avons l'amorce d'une béance entre l'idéal, la résorbtion dans le tous, l'essence et puis l'être individuel et Lacan se sert donc de ce point noté par Hegel de la maladie comme introduction du vivant à son existence, à son existence particulière. Et ainsi rabouter la maladie aux figures ou avec les figures de la phénoménologie de l'esprit, nous avons les figures hégéliennes non seulement présentées dans leur idéalité mais présentées de telle façon qu'elles ont le paradoxe de nous introduire à la particularité de l'existence. Et d'où une lecture remarquable, où, à la surprise générale, le symptôme freudien vient rectifier l'idéalisme hégélien, en le décentrant, en l'amenant hors de l'unicité du lieu de la conscience. Et ainsi il peut dire : « la découverte freudienne a été de démontrer que ce procès - ce procès hégélien - n'atteint authentiquement le sujet qu'à le décentrer de la conscience de soi, pour le recentrer sur le moment particulier, qui seul donne corps à l'universel et faute de quoi il se dissipe en généralités ».

Là le *donner corps* qui vient faire obstacle à l'idéalisme de la conscience de soi, le donner corps n'est pas pour faire référence à une sorte de matérialisme simpliste de l'organisme ; mais il s'agit dans ce terme de moment d'une référence à la logique temporelle où le sujet vient à ce lieu d'inscription, de surface d'inscription du corps, produisant ainsi le particulier de ce qui est en jeu. C'est ainsi ce mixte ou cette lecture de Hegel avec Freud, qui fait du symptôme en général, non seulement organique, une inscription sur le corps et une modification du vivant. Et là, que ce soit le mécanisme idéal ou celui qui opère dans le particulier, se sont les mêmes, bien que produits en d'autres lieux.

Et ainsi Lacan relit des remarques que Kojève avait faites sur l'opération hégélienne, autrement. Il dit : « s'il y avait quelque chose de prophétique dans l'exigence où se mesure le génie de Hegel, de l'identité foncière du particulier, c'est à dire du particulier du symptôme, à l'universel de l'idéal du moi, c'est bien la psychanalyse qui lui

apporte son paradigme en livrant la structure où cette identité se réalise comme se disjoignant du sujet. »

Disjoignant puisque deux lieux et rupture avec cette conscience de soi, et donc Lacan peut à la fois confirmer le génie de Hegel, surtout en expliquant comment il s'est trompé et comment lui-même a reculé devant ce que Freud ainsi complétait.

Moyennant quoi, cet Hegel suffisamment modifié pour que le particulier et l'universel se conjoignent ainsi, Lacan inscrit, y compris les deux névroses de transfert, dans les figures de la phénoménologie de l'esprit.

Il y avait d'abord la folie qui trouve sa place dans la causalité psychique puis il y a l'hystérie qui trouve sa place par la belle âme, qui doit s'y retrouver dans les causes de son action et de sa dénonciation, s'y retrouver là où elle n'est pas, la belle âme, elle, est une figure qui est produite par Hegel et Lacan ne recule pas à ajouter une figure qui n'était pas dans la phénoménologie mais il lui fait sa place pour ajouter la névrose obsessionnelle. Et note bien l'obsessionnel manifeste des attitudes que Hegel n'a pas développées dans sa dialectique du maître et de l'esclave, et par contre Lacan, lui, les développe. L'esclave s'est dérobé devant le risque de mort, l'occasion de maîtrise lui était offerte dans une lutte de pur prestige, mais puisqu'il sait qu'il est mortel, l'esclave, poursuit Lacan, il sait aussi que le maître peut mourir, dès lors il peut accepter de travailler pour le maître et de renoncer à la jouissance.

Mais de même que la belle âme ne se reconnaît pas dans sa dénonciation, l'obsessionnel, lui, n'y est pas, dans son travail, il n'y est pas dans ce travail, quelque fécond qu'il puisse être, puisque, dit Lacan, il est dans le moment anticipé de la mort du maître, voilà le moment, en particulier. Et ainsi, l'opposition entre l'idéal, disons la place déduite dans l'universel du rapport avec la mort, se distingue du lieu où est le sujet, le moment anticipé de la mort de l'Autre, de cette mort du maître.

Cette inscription des symptômes des deux grandes névroses symptomatique, dans les figures de la phénoménologie, permet à Lacan à l'époque un instrument, un instrument très puissant, d'attaque, contre les présentations dans le mouvement psychanalytique des névroses comme phénomènes intra-psychiques, le vocabulaire psychanalytique de l'époque présentait ça comme mécanique, méta-psychologique, entre le surmoi, le moi, le ça, avec ces aspects divers. Au contraire ça permet de situer le symptôme d'emblée dans un rapport avec l'Autre, avec l'Autre du transfert, on sort des descriptions sur le terme la névrose obsessionnelle dans laquelle le moi veut séduire le surmoi et en oubliant qu'il s'agit d'un mécanisme transférentiel qui joue dans la cure elle-même, donc d'emblée dans une dialectique intersubjective.

Donc dans ces années le décentrement freudien du symptôme est lu comme séparation entre le lieu où s'établit l'essence, l'idéal du moi, et l'existence. On se retrouve avec un Hegel bizarre, complété de Kierkegaard, à la fois le logos où s'inscrit tout ça, universel certes, mais avec cette existence en jeu, s'en séparant, dans une tension. Et Lacan peut faire là-dessus un jeu de mots entre la tautologie et la tauto-ontique, la tautologie le logos d'accord, mais ne pas oublier l'ontique en question, qui est une rupture fondamentale, une division fondamentale posée au départ. Lacan arrive à relire toute la *Phénoménologie* en plaçant non plus la lutte du maître et de l'esclave au départ, mais plutôt la division de la belle âme qui devient un désordre premier dans l'être, avec la tension entre cette essence et l'existence qui permet de relire la *Phénoménologie*, dit-il, à condition de rompre le mirage de la conscience, le mirage du lien entre la conscience et le je infatué de son

sentiment qu'il érige en loi du cœur, c'est-à-dire exactement ce que Lacan a fait avec le stade du miroir, qui est utilisé comme instrument puissant pour conjoindre à la fois le maître et l'esclave et la belle âme dans un même appareil qui permet de soulever les rapports du je et du corps, tout en disjoignant ce rapport à la conscience.

C'est à partir de là que va se produire dans « La chose freudienne », pour Lacan, une sorte d'adieu à Hegel, il va disparaître à partir de là et à partir du moment où se relisent les rapports du je comme être légal et de la jouissance telle qu'elle est située à l'époque. Lacan peut dire : il était affreux de rendre cet être légal, le je, responsable du désordre manifeste dans l'organisme et cet être légal, responsable, c'est bien de définir ainsi le statut éthique de l'inconscient ou ce qui viendra après se définir comme statut éthique du sujet de l'inconscient, qui est le point où Lacan remet sur ses pieds, à partir de là, l'idéalisme hégélien. Et Hegel prend congé, c'est un mouvement que Jacques-Alain Miller avait nommé, dans une brochure, qui est publiée en Espagne, *De Hegel à Jakobson*, dans lequel, dans le séminaire sur *Les psychoses,* ce lien de tension entre essence et existence était relayé par l'abord jakobsonien du *schifter*, et cet autre décentrement apparaît alors dans les lois du langage qui disent au revoir à la dialectique.

Mais Hegel réapparaîtra, il réapparaîtra transformé, modifié, à partir de « Subversion du sujet... » et modifié à partir du moment où s'établit un strict rapport du symptôme et du savoir définitivement délié de la perspective du savoir absolu. Il réapparaît, cet Hegel, transformé, dans « Subversion du sujet... » où Lacan nous apprend qu'il ne fallait plus du tout lire Hegel comme il l'avait fait mais autrement, il dit ainsi « d'où qu'on l'apprenne ici - donc on l'apprend dans ce texte là, dans « Subversion... » - la référence toute didactique que nous avons prise dans Hegel, pour faire entendre de ce qu'il en est de la question du sujet, telle que la psychanalyse le subvertit ». Et il note que ce qui est à retenir de cet usage propédeutique, didactique, qu'il avait pris de Hegel, c'est tout de même que le savoir hégélien a l'avantage d'une relève logicisante, d'une *Aufhebung* logicisante, et que c'est un savoir réduit à ses composantes logiques.

Et donc, si nous conduisons, chez Lacan, le sujet quelque part, c'est à un déchiffrement qui suppose déjà dans l'inconscient cette sorte de logique où se reconnaît par exemple une voix interrogative, voire le cheminement d'une argumentation. Et c'est donc à partir de là, écoutant comme vous la construction, l'apport de Jacques-Alain Miller, je voyais autrement, à partir de là, le montage que faisait Lacan entre symptôme et savoir, entre le nouage différemment posé entre vérité/savoir et croyance.

Il y a donc là, à partir de « Subversion du sujet... », un savoir qui se couple à un sujet, mais comment ? Si « Subversion du sujet... » introduit le sujet de la science, ou l'identité du sujet de la science, et du sujet de la psychanalyse, en tout cas introduit leurs considérations ensembles, on va voir apparaître diverses solutions qui vont faire tenir ensemble ce savoir et le sujet. Et dans « Position de l'inconscient », en 64, donc plus loin, Lacan va faire apparaître deux usages du cogito, un, l'usage de la science et un autre, l'usage dans le registre de la pensée. Il les présente de telle façon qu'il n'y a pas identité complète entre l'usage scientifique du cogito et l'usage dans un registre autre, celui qui permet d'établir l'inconscient, non pas à partir de la conscience bien sûr, dont Lacan dénonce la caractère absolument mal constitué, hétérogène, complet, mais de l'expérience de pensée qui permet, à partir de la conscience, de définir une expérience dont le cogito est l'exploit majeur, dit-il, peut-être terminal, en ce

qu'il atteint une certitude de savoir. Donc on se retrouve avec un savoir couplé avec une attitude propositionnelle, une certitude de savoir. Et il dit dans le paragraphe suivant « pour la science, le cogito marque au contraire - donc le point c'est dans le au contraire, c'est-à-dire ce n'est pas le même - au contraire la rupture avec toute assurance conditionnée dans l'intuition » - et il dit - « la latence recherchée de ce moment fondateur, l'absence recherchée de ce moment fondateur, comme *Selbstbewusstein*, dans la séquence dialectique de la phénoménologie de l'esprit, repose sur le présupposé d'un savoir absolu » (p. 831). Donc la science, elle, fait un usage... justement ce savoir... n'a pas besoin de certitude de savoir, sinon ce moment qui s'oublie, et on a des usages du cogito, donc le cogito est le même mais avec des usages différents, du moins à ce moment de « Position de l'inconscient ».

Et c'est ainsi que nous arrivons à un retour de Hegel, sous forme de Marx. Un Hegel définitivement délivré du savoir absolu, et où Marx s'oppose à la conception du symptôme chez Hegel comme réintroduction d'une vérité. C'est dans le texte intitulé « Du sujet enfin en question », en 66, où Lacan parle à ce moment là de la grandeur de Marx et lui attribue cette situation du symptôme d'avant la psychanalyse, car il y avait vu un retour de la vérité dans la faille d'un savoir. À condition de bien voir, ce qui est quand même une présentation extrêmement particulière de la question, en quoi vraiment se situe cette attribution de vérité dans la faille d'un savoir. N'en venons pas tout de suite à la plus-value, mais donnons-nous le temps de voir que d'abord ça n'est pas la vérité opposée au savoir, dit-il, dans le problème classique de l'erreur, un savoir faux, donnant la trace d'une vérité subjective : je me trompe, mon savoir est en défaut et bien c'est donc trace d'une vérité. Donc je fais un acte manqué, mon savoir, ce qui me guide dans le monde n'est pas impeccable, ça peut être pris comme erreur, bévue... Donc pas le problème classique de l'erreur, mais, dit-il, manifestation concrète d'une vérité à apprécier cliniquement, d'une autre référence que ce dont elle vient troubler le bel ordre. Pas le savoir mais manifestation de quoi ? et dans cette question même, Hegel s'oppose à Marx, dit-il, parce qu'au lieu qu'on ait affaire, pour Hegel, à une vérité, on a le cheminement des ruses de la raison vers un savoir et les ruses de la raison c'est une forme du savoir, tandis que là la perspective d'un type de vérité, et c'est un Marx réécrit par Freud, parce que cette vérité lui fait retour dans les failles du savoir - je me servirai du mathème que Jacques-Alain Miller avait écrit au tableau l'autre fois - qui est donc la situation du S2 ici vérité, et savoir situé à cette place et qui peut se lire là, comme vérité faisant retour dans la faille du savoir.

$$\overline{S_2}\rfloor$$

À partir de là c'est un mode original du signifiant, de cette situation du signifiant comme symptôme et ici, ce lieu là, Lacan le nomme ainsi, nous n'en faisons état que pour développer le saut de l'opération freudienne, elle se distingue d'articuler en clair le statut du symptôme avec la sien, le statut du symptôme avec celui de la psychanalyse, car elle, elle est l'opération du symptôme.

Et pourquoi noter que pour Marx c'est, ce symptôme, l'irruption d'une vérité ? C'est qu'on considère que pour Marx le grand avantage c'est qu'on ne sait pas, on n'est pas sûr que l'Histoire aille vers ce savoir absolu ni qu'elle sache où elle va. Elle est par contre la trace du surgissement d'une vérité qui est l'insurrection. Il me semble que là Lacan lit Marx comme irruption d'une vérité dans la faille d'un savoir, c'est

qu'à chaque changement d'époque, de mode de production dans les événements qui se produisent apparaît toujours présent ce droit à l'insurrection qui fait apparaître un savoir comme passé. C'est une lecture d'un Marx épistémologue, ou c'est l'usage épistémologique situant la nécessité de l'insurrection, et qui fait qu'il prend là l'apport de Marx, il le fera dans *Radiophonie*, surtout à partir du statut donné au discours sur la révolution.

Mais le symptôme ainsi situé, Lacan va ensuite le déployer en trois textes, cette présentation du sujet en question, en 66, *Radiophonie,* ou aussi bien la « Proposition du 9 octobre » où se poursuit un fil sur les rapports du symptôme, du signe et du signifiant. Ce sont des questions posées dans le texte du sujet en question ; on trouve des réponses dans *Radiophonie* où dans la « Proposition du 9 octobre » et d'ailleurs, à l'inverse aussi.

Le même fil part de la référence, d'une question sur le signe, posée dit-il dans des termes classiques, ou dans les termes de la logique bouddhique qui est : pas de fumée sans feu, comme définition classique du signe. Selon les états classiques de la logique bouddhique, pour l'accès que j'en ai eu, ne lisant pas les textes bien sûr dans le texte, le développement de cette logique s'amorce à partir des réflexions sur le sacrifice et le feu qui est en jeu, et à qui s'adresse le feu ? et comment le situer ? et à partir de là la logique brahmanique réfléchissant sur la logification du sacrifice, sur la réduction à ces éléments, a produit, à côté de la grammaire méditant sur le signe, a produit une logique de haut niveau.

Lacan, lui, prend cette interrogation et sépare ainsi le signe et le symptôme et affirme : notre signe, ce dont nous avons besoin pour affirmer une présence, une existence, au delà du signifiant, ce dont nous avons besoin, c'est du symptôme. Et il faut là distinguer ce qui est du registre de l'interprétation et ce qui est du registre de la présence et, dans *Radiophonie*, Lacan peut dire que, à la différence du signe, le symptôme ne s'interprète que du signifiant. Le signe c'est une présence mais le symptôme, lui, ne répond qu'au signifiant et c'est dans cette articulation, dit-il, que réside la vérité du symptôme.

Quand on voit un symptôme on sait ce qui est à traiter pour la psychanalyste, ce qui est à interpréter, le signe signale quelque chose que j'ai à traiter, par cette logique du signifiant. Mais jusque là, dit Lacan, le symptôme gardait un flou de représenter quelque irruption de vérité. Alors, comme souvent, comme nous l'a appris Jacques-Alain Miller, quand on lit Lacan, quand Lacan dit : le symptôme gardait jusque là... à qui ça s'adresse ? ça s'adresse à Lacan lui-même, c'est que jusque là dans la théorie de Lacan, le symptôme gardait un petit flou, de représenter quelque irruption de vérité. En fait il est vérité, il est, e-s-t, d'être fait du même bois dont elle est faite, si nous causons matérialistement, que la vérité c'est ce qui s'instaure de la chaîne signifiante. Alors là on a, bien sûr, du bois au feu, de la matière répond au signe et que c'est le bois dont on ne fait pas des flûtes mais dont on va faire le feu dont il s'agit.

À partir de cette matière qui fait que la vérité et le symptôme sont les mêmes, ils sont les mêmes, mais comment articuler ? Reprenons donc le signe qui est présence de quelqu'un. Le symptôme, lui, il est présence de quoi ? C'est donc le moment d'un développement extrêmement serré et amusant dans *Radiophonie* où Lacan interroge le pas de fumée sans feu et il isole pas de fumée selon un jeu de mots qu'il a souvent utilisé, comme le pas de sens, qui est à la fois le pas comme engrenage, une sorte de *shifter,* le pas de, et en même temps le négatif. Alors le pas de fumée, de quoi fait-il signe, est-ce que c'est du fumeur et signe du

fumeur et il ajoute plutôt du producteur de feu ça sera plus matérialiste et dialectique à souhait. Donc plaisanterie sur l’idée que le fumeur - dieu sait si son statut est mis en cause dans nos sociétés contemporaines - le fumeur, transportant à sa façon de faire symptôme et dont on veut le ségréguer. Tout ça n’aboutira après tout qu’au retour du fumoir, au retour au fumoir du 19eme, c’est tout. Mais là notre fumeur devient producteur de feu, c’est-à-dire jette du bois dans la machine pour produire un signe, un signe de sa jouissance. Alors c’est un savoir, qui revient à une place où il y a d’autres, Lacan dit des matières à faire sujet, des matières comme le bois qui permettent de faire signe du sujet, en tant que sa jouissance est en jeu et c’est là où ce savoir dit-il, ou cette vérité s’inscrit dans la faille du savoir et faille écrit entre le verbe falloir et la faille comme entaille, dans son statut, c’est là où le savoir est le lieu d’un retour éthique. Lacan a cette formule, et qui nous fait entendre comment se conjoint ce retour éthique et la jouissance, en notant qu’il faille la joie phallique, l’urination primitive dont l’homme, dit la psychanalyse, répond au feu, pour mettre la voie, qu’il y a au ciel et sur la terre d’autres matières à faire sujet que les objets de la connaissance.

Donc avec les objets dont parle la psychanalyse, il y a une matière qui permet de faire signe, de faire symptôme, pour nous, de la position de jouissance du sujet. C’est un savoir qui n’est utilisé comme matière qu’à produire cette articulation, qu’à produire ce signe. Et la jouissance à laquelle va contribuer le sujet, brûlant ses vaisseaux, ses objets, mettant son urine dans le coup, mettant tout ce qu’il peut pour fournir, il fournit pour répondre au trou foncier qu’a introduit le signifiant dans le monde. Alors la structure fonctionne, dit Lacan, à des dépends de jouissance, voilà le primaire ; alors ça n’est plus là le primaire hégélien, de la division subjective, la division de la belle âme tendue elle-même entre existence et essence mais c’est une division entre ce qu’il essaye, ... avec ce pour quoi le sujet fait signe, et la nécessité toujours plus grande de combler, la nécessité de plus-de-jouir pour que la machine tourne, la jouissance ne s’indiquant là que pour qu’on l’ait comme trou à combler.

C’est le prix à payer pour que se mette en route la machine symptomatique et que de là se réinterroge le statut qu’avait accordé Freud au symptôme dans le malaise dans la civilisation, réinterprété à partir de ce dépends de jouissance vu dans cette perspective d’un marxisme relu par Freud.

D’où il ne s’agit que d’articuler comme une des possibilités le savoir à la vérité comme ce lieu, dans la faille, où le savoir porte, dit-il, le faux à être. Donc on a à la fois un registre, qui n’est pas celui de la science, où le faux qui est un faut plus proche de l’impératif du falloir, un savoir tel qu’à ce lieu là il devient un impératif de production qui n’est que la trace d’une seule vérité de la faille elle-même. Donc la construction que produit Lacan à ce moment là est d’un statut du symptôme distinct, une fois que ces paragraphes m’ont été éclairés par la lecture qu’avait faite Jacques-Alain Miller, donc je comprenais enfin pourquoi on a en ce point à la fois un statut du savoir qui est défini comme dans le registre de la science ou sur le modèle du savoir déposé par la science, et ce, pourtant, dans une perspective toute autre puisque s’y glisse ce savoir que nous avons appris à reconnaître dans la langue, à partir de la langue, ce savoir, il n’entre en fonction, il n’est saisissable qu’à partir du dispositif analytique où dans la faille quelque chose porte le sujet à produire, à produire nécessairement le témoignage que ce savoir de la langue témoigne de sa division subjective, de sa faille, de cette

tension entre l'idéal et l'existence, entre cet Autre et l'Autre qui n'existe pas.

Dans cette perspective, nous pourrons relire, mais je le ferais la prochaine fois, ce qui chez Lacan, dans le *séminaire XVII*, et dans *Encore*, est un autre avatar de sa lecture hégélienne du symptôme, la façon dont il commente un réglez-vous, une sorte de relecture hégélienne du malaise encore plus décentré. Ça, je le ferais la prochaine fois, (*s'adressant à Jacques-Alain Miller*) si tu le veux bien.

Applaudissements.

Jacques-Alain Miller :

Ce qui m'oriente dans la partie de ce qui me revient de ce séminaire, c'est exactement la disjonction du sens et du réel. Et cette disjonction conduit à faire du symptôme le réel que traite l'expérience analytique. Et faire du symptôme le réel dont traite l'expérience analytique comporte une difficulté au regard des exigences du discours de la science.

Cette difficulté consiste en ceci que nous ne pouvons pas ne pas référer le symptôme freudien à l'ordre du sens. Et donc contrevenir à la disjonction du sens et du réel. Cette difficulté est très résumée quand Éric Laurent souligne, chez Lacan, la proposition selon laquelle le symptôme ne répond qu'au signifiant. Le symptôme freudien, on ne le traite pas, par la chimie, par exemple, on ne le traite pas par un comportement contraint qu'on impose au sujet, on le traite en tant qu'il répondrait au signifiant. Évidemment dans cette formule même il y a une équivoque, parce qu'on définit le signifiant par sa différence avec le signifié, et donc on peut faire semblant qu'en traitant le symptôme par le signifiant, précisément on ne s'occupe pas du sens, et donc on est conforme à la disjonction du sens et du réel. On peut faire comme si on était conforme aux exigences du discours de la science. Il me semble qu'on peut suivre Lacan au-delà, jusqu'à reconnaître que le discours de la psychanalyse est en infraction par rapport au discours de la science, malgré tous les maquillages que nous pouvons prodiguer à ce propos. Voilà ce que je résume de l'orientation que je suis.

Après le séminaire de la semaine dernière, j'ai reçu, comme Éric Laurent, je crois, un fax, un fax entre autres, s'inquiétant que j'ai mentionné l'événement Dolly, dont nous ne cessons pas d'entendre parler depuis lors, sans évoquer la question de l'immigration, qui était la semaine dernière au centre du débat de l'opinion publique, et qui l'est déjà un peu moins, parce que l'opinion publique, ça va, ça vient.

Pourquoi est-ce que je n'ai pas évoqué la question de l'immigration ? Je pourrais répondre que je ne suis quand même pas tenu d'évoquer, ni Éric Laurent, tout ce qui agite, à un moment donné cette opinion publique. Mais enfin, ce serait une réponse piètre, donc je ne la fais pas. Si je ne l'ai pas évoquée, à m'en poser la question, c'est sans doute que cette question fait l'objet d'un tel consensus dans notre milieu, qu'il me semblait inutile, redondant, de le faire ; mais peut-être que je fais trop confiance à ce milieu. Je me croyais quitte pour avoir contresigné le manifeste des enseignants, paru à ce propos. On n'a peut-être pas fait paraître ma signature, mais enfin, je l'ai envoyée aussitôt et je me croyais quitte d'autant plus que je ne suis pas prodigue de ma signature dans les affaires publiques. Même si je prend la période récente, des symptômes sociaux récents, je me suis contenté d'appuyer le mouvement homosexuel, dans sa revendication à l'échelle européenne, d'une reconnaissance sociale du lien homosexuel, qui me parait fondé en théorie psychanalytique, je n'ai pas eu l'occasion de le développer ici mais nous avons pu en parler, Éric Laurent

et moi-même dans un séminaire plus restreint qui porte sur l'inconscient homosexuel, et je suis évidemment, ai-je besoin de le dire, sans hésitation, du côté de ceux qui désapprouvent, qui contestent l'opportunité de cette chasse à l'étranger, qui se poursuit depuis plusieurs années déjà, sous couleur de réprimer l'immigration dite clandestine. Immigration qu'on a faite clandestine, évidemment. Cela m'avait paru aller de soi. Néanmoins, je ne prends pas mal ce rappel de la question de l'immigration couplée avec celle du clonage. J'y vois l'occasion de remarquer que l'immigration et le clonage sont deux faces de la même question, si on regarde de près. L'immigration, quelle place fait-on à l'étranger ? Quel droits lui reconnaît-on ? Et par là même quels sont les droits que l'on s'attribue en tant que ceux qui seraient chez eux. Et donc quels sont les droits et les devoirs d'une communauté à l'endroit de ceux qui n'en sont pas mais qui désirent y entrer.

Qu'est-ce qu'une communauté ? C'est une des questions que nous avons commencé dans ce séminaire, par des voies diverses, à aborder, et cette question est rendue tout à fait présente, dans ce nouveau symptôme social auquel nous avons affaire, et il y a en effet une définition de la communauté qui passe par l'exclusion de l'autre. C'est même sa définition la plus robuste, même si elle est parfois, dans ses conséquences, invisible. Mais toute communauté se définit par l'exclusion de l'autre, même les communautés les plus iréniques, les plus démocratiques. C'est ce que Lacan soulignait dans la définition même de la démocratie, en levant le voile pour la révéler une la démocratie des maîtres, c'est-à-dire qui exclut les esclaves, à l'origine, qu'on célèbre, du concept même de la démocratie. Et cette fatalité se répète jusqu'à sauter aux yeux, quand on nous réaffirme notre droit à rester entre nous, à moins d'avoir donné la permission à l'autre.

Le clonage, c'est la même question, mais vue non plus du côté de l'Autre, mais du côté du même. Ce qui inquiète dans le clonage, malgré toutes les dénégations, selon laquelle *ce n'est pas nouveau, ça ne donne rien* ou même *c'est confus conceptuellement*. On s'en fout que ça soit confus conceptuellement ! ! hein, allez expliquer ça à Dolly ! ! que c'est confus conceptuellement, elle fait bê-ê ! ! (*rires*) Le réel, de ce point de vue là, se moque du sens. Ce qui inquiète dans le clonage, en dépit de toutes les dénégations, c'est ce qui se profile précisément de l'exclusion de l'Autre et que le clonage installe à l'horizon la reproduction du même. En l'occurrence le clonage du mammifère adulte permet d'envisager pour les espèces animales, dont nous sommes, un au-delà de la reproduction sexuée, et par là même, un retour à l'en-deçà de la reproduction sexuée, à la reproduction proprement bactérienne, la reproduction non sexuée. La bactérie est l'avenir de l'humanité ! Notre espèce, l'espèce humaine, est en train, de façon sensationnelle, de faire advenir la reproduction non sexuée dans le règne animal. Et donc, en la répandant, de rendre évidente la disjonction de la sexualité et de la reproduction. Ce que nous savons par ailleurs, si je puis dire, ce que nous savons de l'expérience analytique, mais à voir la chose se produire dans le réel, ça nous fait à tous un petit quelque chose.

Alors c'est un fait que l'on clone des cellules depuis longtemps. Ça fait longtemps qu'on sait faire se reproduire des cellules comme des bactéries sous forme asexuée. Mais comme l'ont signalé un certain nombre de scientifiques, jusqu'à présent on ne savait pas vraiment reconstituer un organisme entier. On savait reproduire des cellules mais pour ce qui est de l'organisme entier, on savait le faire pour les plantes, depuis longtemps ; si on se souvient bien, on savait le faire pour les grenouilles, dans les années

cinquante, on a beaucoup parlé de ça, de prélever des cellules sur des embryons de grenouilles et, si on prenait ces embryons à temps, c'est-à-dire pas au-delà de deux mois et demi, quelque chose comme ça, on avait fixé la limite très précisément, on arrivait à cloner des grenouilles, mais à condition que ce soit assez frais, que les cellules ne soient pas encore différenciées, qu'elles n'aient pas encore donné naissance à des tissus cellulaires différenciés selon les différentes parties de l'organisme. Au-delà, on avait l'idée que si on prélevait des cellules de muscle, et bien on pouvait cloner des cellules de muscle, mais qu'on pouvait pas cloner des cellules du foie, une cellule musculaire ne donnait jamais une cellule du foie. On avait donc l'idée que seules des cellules embryonnaires et très récentes possédaient encore le caractère d'indifférenciation permettant qu'elles engendrent n'importe quel tissu biologique.

Alors, le sensationnel, ce qui vraiment ouvre des perspectives, au-delà de ce qui apparaissait comme une limite naturelle intangible, c'est qu'on ait, pour Dolly, prélevé une cellule mammaire, qui, selon ce qu'on pensait être inscrit dans le réel, ne pouvait donner que des cellules mammaires, et qu'on ait constaté que ça donnait un mouton tout entier, une brebis, une agnelle. Le fait scientifique en l'occurrence, c'est cette dédifférenciation de la cellule de l'organisme adulte, fait que je me contente de vous rapporter, que je n'ai pas vérifié, que vraisemblablement je ne vérifierai pas, mais qui doit être vérifié par d'autres expériences du même genre. Ça pourrait être une blague écossaise après tout, et il faut également vérifier soigneusement que ça n'est pas une propriété spécifique des cellules mammaires du mouton, auquel cas évidement les conséquences seraient quand même limitées. Mais enfin tout fait penser, sans garantie, que ça n'est pas le cas.

Alors si ça n'est pas le cas, voilà que, au moins chez le mouton et dans d'autres espèces animales, dont la nôtre je le répète, ça nous rapporte à notre animalité, terreur des spiritualistes ! on peut fabriquer, on pourra fabriquer des jumeaux à volonté, c'est-à-dire des créatures ayant un code génétique identique à une créature originale. C'est évidemment un pas en avant dans l'industrialisation des espèces animales, industrialisation qui est en route maintenant depuis longtemps. On le savait depuis longtemps, ne serait-ce que par un jardinage intelligent à propos des espèces végétales. Maintenant ça s'étend aux espèces animales, on peut vraiment fabriquer, dans la nature, on peut vraiment exercer la volonté du sujet dans l'ordre naturel et produire, sélectionner, parmi les espèces animales, les types profitables, on le suppose, à l'espèce humaine.

Alors toute la vacillation qui fait qu'après le président Clinton, le président Chirac également a fait appel au comité d'éthique, et l'appel au comité d'éthique signale toujours qu'on touche au réel d'une façon qui inquiète, la vacillation qui explique ce recours au comité d'éthique, c'est qu'on s'aperçoit bien que ça changera quelque chose à la reproduction humaine.

Donc on rappelle, côté américain, que l'être humain est tout à fait à part, que toucher à sa reproduction pose des questions, non seulement scientifiques, mais proprement morales et spirituelles, et c'est bien sûr ce côté à part de l'espèce humaine qui se trouve là à l'épreuve. N'oublions pas les optimistes, *The economist*, *Business week*, qui eux, prophétisent déjà qu'il y a de l'argent à gagner là-dedans (*rires*), que le 21eme siècle sera techno-biologique et qui ont le cynisme de dire clairement que rien n'arrêtera, si je puis dire, l'avidité du *businessman*, devant cette nouvelle ressource. Et je dirais que ma sympathie intellectuelle va de ce

côté là : je crois que les cyniques disent la vérité en l'occurrence.

Alors... Ce serait très sympathique d'ailleurs qu'un couple, où le mari est stérile, et qui jusqu'à présent devait s'en remettre à une cellule spermatique, puisse obtenir un rejeton par exemple à partir d'une cellule sanguine. Voilà, par exemple, une des conséquences possible de cette découverte.

Le couple homosexuel dont on discutait il y a peu, sur la question ah ! mais alors ! des enfants ? Faut-il les laisser avoir des enfants. Prenez un couple de lesbiennes. Jusqu'à présent comment peuvent-elles se reproduire ? Elles peuvent se reproduire symboliquement par l'adoption. Elles peuvent se reproduire par l'insémination artificielle d'une, faire entrer dans le jeu un tiers, anonyme, masculin, engrossant l'une d'elle. Maintenant il y a une troisième solution, qui est de cloner une des partenaires, et au nom de quoi vous direz, d'accord pour la première solution, d'accord pour la seconde, et la troisième non ! Donc la question du lien homosexuel, à terme, se croisera avec celle du clonage et nous avons déjà un lobby prêt à se mettre en mouvement, pour réclamer qu'on expérimente sur la reproduction humaine, non sexuée.

Hein ! ! !

Et puis évidemment ce qui occupe les gazettes c'est les extensions mal maîtrisées de la réplication. On s'inquiète du narcissisme de l'espèce humaine et qu'il y en aurait des qui s'aimeraient tellement qu'ils seraient prêts à dépenser des fortunes pour se répliquer, et on impute ça à des millionnaires fous, simplement parce qu'ils en auraient les moyens, mais c'est branché sur une propriété que nous connaissons, qui est ce trait de narcissisme qui est propre au sujet.

On a l'idée aussi qu'on pourrait répliquer quelques génies du passé. J'ai lu qu'il suffirait de trouver un vieil os *(rires)* ou du sang séché, pour que nous puissions retrouver parmi nous des doubles, de Newton, Einstein, de Freud (*rires*). Sachez qu'il existe déjà, aux États-Unis, des banques de sperme de prix Nobel. En effet il y a, je crois me souvenir qu'il y a quelques prix Nobels américains, très favorables à l'eugénisme, et qui pensaient qu'une humanité qui les reproduirait, les redupliquerait serait certainement mieux que l'actuelle. C'est le cas, si mon souvenir est bon, je n'ai pas eu le temps de vérifier, d'un prix Nobel qui s'appelle William Chokley (à vérifier), fasciste sur les bords, inventeur du transistor, et qui, sur la base du prix qu'on lui a donné, a tenu à déposer, à faire conserver son sperme afin que d'autres inventeurs de grand mérite puissent, au cours des siècles, surgir de sa substance.

Rien n'interdit de penser, non plus hein, que par exemple si vous aimez, prenons le côté masculin, si vous aimez une femme, et si ça marche, vous pourrez avoir la même plus jeune (*rires*). Je m'arrête là, il est évident qu'on peut continuer à imaginer, à rêvasser. Ça a un côté indiscutablement comique. Le comique vient sans doute de l'inutilité ridicule à quoi ça réduit le phallus, qui parait désormais une sorte d'appendice excédentaire dont on peut parfaitement se passer pour la reproduction humaine. Cette disjonction dans le réel de la sexualité et de la reproduction animale ne fait que répercuter, et rend d'autant plus évidente l'absence de la pulsion reproductive dans l'inconscient.

Dolly met aussi bien en évidence à quelle profondeur la science, même mal conceptualisée, et la science aussi c'est une pratique, ce n'est pas de la contemplation, la science, c'est une pratique, et pas toujours au fait de l'appareillage conceptuel dont elle s'entoure, à quelle profondeur la science, comme pratique, intervient dans le réel. Dolly vient à son heure nous indiquer quelle valeur il faut donner à la formule du savoir dans le

réel. Le savoir dans le réel n'invite pas à une simple lecture, qui ne serait qu'une nouvelle forme de la contemplation. Le savoir dans le réel permet une intervention dans le réel, ça permet de toucher au réel et donc de le saloper ! ! comme on le voit par la production de ce qu'il faut appeler un monstre : Dolly est un monstre.

Alors c'est difficile, quand on a Dolly en face de soi, de ne pas relever l'inadéquation de la distinction kantienne du phénomène et du noumène. Kant distinguait le phénomène comme ce qui apparaît au sujet, ce qui est représenté pour le sujet, laissant en quelque sorte en retrait, en dehors de toute représentation, forclos de tout accès, le noumène.

Nous étions, par Kant, condamné à ne connaître que le phénomène, à n'avoir de rapport qu'avec le phénomène, quand au noumène, tout ce qu'on pouvait en savoir, c'est que précisément on ne pouvait rien en savoir. Et le noumène, c'est une sorte de pressentiment du réel lacanien, Lacan, une fois au moins, l'a indiqué en passant, sauf que, le réel lacanien, nous y avons accès et spécialement dans l'occasion pour le transformer, pour produire, aussi bien des monstres que des gadgets.

Ça fait bien voir l'inadéquation de la disjonction de John Searle entre la réalité sociale et le monde réel, disjonction qui suppose, c'est sa version du réalisme, que le monde réel se moque bien de ce que nous pouvons en dire. C'est une conception qui, en définitive, évacue le savoir dans le réel et ce qu'il permet de faire, dans le réel. Son erreur c'est de faire comme si le savoir n'était qu'une description, et que des descriptions il peut y en avoir plusieurs, c'est une affaire de société, de réalité sociale, de qui est d'accord là-dessus.

C'est une perspective qui a sa valeur, mais qui néglige qu'on puisse, par le savoir, opérer sur le réel, et que le réel ne s'en moque pas tant que ça, puisqu'il doit faire la place à des productions tout à fait inédites, dans le réel, et qui sont causées précisément par notre description. L'intuition qui doit supporter ça chez Searle, et qui est la même que celle de ses adversaires non réalistes, c'est que le savoir n'est que du semblant, comme on le voit à toutes les variations du savoir et à la dépendance de l'élaboration du savoir par rapport à des communautés qui restent entre elles. C'est d'ailleurs ce que souligne, dans le titre même de son livre, le mot de construction, qui laisse entendre que le réel, lui, n'est pas construit. Et bien précisément le réel est de plus en plus construit, c'est-à-dire de plus en plus remanié et détruit.

Ça conduit, j'ai déjà indiqué je crois, que ce mot de construction c'est celui qui fleurit comme un symptôme social dans toutes les productions récentes d'épistémologues et d'historiens, qui sont tous à mettre en valeur le caractère de semblant du savoir et des pratiques sociales.

Je ne sais pas si j'ai évoqué l'ouvrage de Stephen Shapiro (à vérifier) ici, épistémologue de grand mérite, qui a produit l'année dernière un ouvrage qui s'appelle *A social history of truth*, *Une histoire sociale de la vérité.* C'est consonant avec le titre de Searle, *Construction de la réalité sociale*. C'est un spécialiste de la science expérimentale au 17eme siècle. Il avait avant fait un ouvrage important, détaillé, où il mettait en scène la naissance de la Royal society en Angleterre. Il souligne justement le caractère relatif à une communauté de la vérité de l'expérience scientifique et de la science expérimentale. Pour résumer sa thèse, il explique que ça ne pouvait pas naître dans un autre milieu qu'un milieu de gentlemen. Que tous les premiers scientifiques expérimentaux étaient des gentlemen, c'est-à-dire qu'ils se faisaient confiance les uns les autres pour dire la vérité, et pour pas maquiller leurs résultats.

On voit qu'aujourd'hui, on sait qu'aujourd'hui la science ne se fait plus entre gentlemen et périodiquement il y a des suspicions sur la véracité des résultats expérimentaux. Et, après-coup, ça donne à sa thèse une valeur. On voit bien qu'en radicalisant cette approche, on obtient le scepticisme philosophique contemporain, celui qu'illustre en particulier quelqu'un que j'ai déjà mentionné, Nelson Goodman, qui professe qu'il n'y a que des façons de parler, qu'il n'y a pas de réel à proprement parler, qu'il n'y a que des façons d'en parler, et qui fait donc l'équation *Worlds*, les mondes, et *Words*, les mots. Les mondes sont des mots. C'est ce qu'il faut inscrire comme symptôme social, je l'ai proposé au moins, dans le registre du fictionnalisme contemporain. Et qui nous donne ou bien le réalisme résiduel de Searle, ou bien l'irréalisme sceptique, aussi bien que ce qu'on appelle communément aux États-Unis, le relativisme.

Et la psychanalyse là-dedans ? La psychanalyse est née sur le terrain du scientisme, qu'on peut définir du point où nous sommes, aujourd'hui, comme la croyance, que toutes les descriptions du réel ne sont pas équivalentes et qu'il y en a pour chaque région ontologique, pour chaque domaine de l'être, il y a une description qui est la bonne. Et il faut admettre que Lacan a plutôt, par rapport à Freud, introduit dans la psychanalyse ce que j'appelai le fictionnalisme, à partir du moment où l'Autre, l'Autre à qui on s'adresse, à qui s'adressent les formations de l'inconscient, depuis le lapsus jusqu'au symptôme, l'Autre apparaît pivot, et selon l'accueil de l'Autre, et bien ce dont il s'agit varie, de telle sorte qu'il n'y a pas une vérité. Quand Lacan dit « la vérité a structure de fiction », il donne déjà la clef de ce fictionnalisme généralisé, qui est vraiment un symptôme social devant lequel on assiste à certaines insurrections scientifiques disant : mais tout de même, ce n'est pas comme ça.

Le résultat d'ailleurs, c'est que : comment Lacan pénètre aux États-Unis, aujourd'hui ? Il pénètre aux États-Unis sous les espèces de la narratologie. On réduit la psychanalyse à une narratologie, c'est-à-dire une psychanalyse c'est : raconter son histoire. Et puis la raconter de façon différente au cours de l'expérience. Ça, ils ont capté ça, à partir de la fin des années soixante dix et ça a beaucoup plu bien sûr, dans les départements de lettres tout d'abord, les universités de lettres mais ça s'est implanté chez les psychanalystes eux-mêmes : ah ! enfin une clef pour la psychanalyse, on raconte des histories. Et ils ont même admis, par ce biais, l'après-coup freudo-lacanien. On fait resignifier son histoire. Et d'où vient le soulagement de cette solution ? C'est que, à partir de la psychanalyse inscrite dans le fictionnalisme, soulagement, il n'y a pas de réel.

Et c'est là précisément que prend son sens l'orientation lacanienne comme orientation vers le réel. Quand Lacan place tout son dernier enseignement sous le signe du réel, c'est précisément en contrepartie, en contrepoids, à cette énorme fictionnalisme, et il l'a senti venir, parce que ce n'était pas encore tout à fait développé à son époque, cet énorme fictionnalisme où s'engouffrent toutes les théories du savoir contemporaines.

Alors de quel réel s'agit-il ? La difficulté, pour la psychanalyse, c'est que la science, je crois pouvoir dire les choses ainsi, s'est précisément instituée de disjoindre le sens et le réel. Et c'est pourquoi elle a d'abord rencontré, comme son Autre, la religion. Parce que la providence, je l'ai souligné la dernière fois, la croyance en la providence, c'est la croyance qu'il y a du sens dans le réel, qu'il y a une finalité sémantique du monde, et le pas du discours de la science a été de mettre à la place du sens du savoir dans

le réel. Et du savoir qui n'était pas un message. Le savoir n'est pas un message, le savoir ne veut rien dire. C'est une formule, Lacan la rappelle régulièrement, comme la formule de la gravitation. Elle ne veut rien dire à personne. En ce sens le savoir, un savoir, dans le discours de la science, c'est simplement ce qui ne cesse pas de s'écrire dans le réel. Et ne pas cesser de s'écrire, c'est à l'opposé du vouloir dire. D'où l'importance prévalante, dans la physique contemporaine, de la notion de constante, qui incarne précisément ce qu'on cesse pas de retrouver par quelque bout qu'on prenne le phénomène. On cherche les constantes, c'est-à-dire ce qui ne cesse pas de s'écrire.

Alors la difficulté pour la psychanalyse, c'est que même si elle a partie liée avec la science, elle comporte une infraction à la disjonction du sens et du réel. Elle ne peut sans doute pas éliminer de sa pratique même la supposition qu'il y a du sens dans le réel. Et est-ce possible ? La psychanalyse même est-elle possible ?

Bon et bien c'est une très bonne chute pour la semaine prochaine, de garder ça...

Applaudissements.

Fin de la onzième séance du séminaire
Laurent-Miller
11 du 5 mars 1997

L'Autre qui n'existe pas et ses Comités d'éthique

Éric Laurent et Jacques-Alain Miller

Douzième séance du séminaire

(mercredi 12 mars 1997)

Jacques-Alain Miller :

Avant de passer la parole à Éric Laurent, je vais achever le mouvement que j'ai esquissé la dernière fois, que j'ai interrompu sur une chute significative.

La science, et je dis la science conformément à l'usage de Lacan, qui s'autorise de Koyré, pour nommer ainsi la science mathématique de la nature, telle qu'elle s'est imposée à partir de Galilée, et telle qu'elle s'est affirmée avec Newton, la science, c'est ainsi que je l'ai présenté la dernière fois, substitue au sens le savoir. Et cette substitution peut être écrite comme métaphore ainsi : savoir sur sens,

$$\frac{\textbf{Savoir}}{\textbf{Sens}}$$

qui est à proprement parler la métaphore scientifique. La métaphore scientifique a pour effet, dans la signification, le silence. C'est ce silence même, dont Pascal faisait une puissance d'effroi : « le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie ».

Ce silence, et c'est ce que faisait remarquer Paul Valéry dans sa *Variation sur une pensée*, à laquelle j'ai fait, jadis, un sort, dans mon cours, ce silence n'est pas si éternel que ça. C'est un silence qui est daté, un silence qui tient à l'émergence historique du discours de la science ; qui tient à Copernic, à Kepler, et puis à Galilée. En effet, comme le rappelle très judicieusement Valéry, pour Pythagore, les mathématiques ne faisaient nullement taire les cieux. Au contraire, elle les faisait chanter, et d'un concert harmonieux, d'un accord suave et sublime. « Quant aux Juifs, *dit Valéry,* ils ne parlent des cieux qu'ils n'en célèbrent l'éloquence » et c'est ce que Jéhovah lui-même dit à Job « Les étoiles du matin éclataient dans chant d'allégresse ». Autrement dit, la nature ça parlait, et spécialement la nature des cieux, l'univers.

Laissons-là l'affect d'effroi, qui a été critiqué par Valéry selon la perspective, les canons de son esthétique. Pour lui, le bien-dire excluait la puissance de l'émotion sur l'écrivain, donc il soupçonnait l'authenticité de l'affect que Pascal cherche à nous communiquer. Il n'y voyait qu'un effet proprement littéraire. Mais enfin laissons l'affect d'effroi et son éventuel caractère littéraire pour garder le silence. Le silence n'est pas là un effet littéraire, c'est à proprement parler l'effet scientifique. C'est le silence imposé au sens, au chant du sens par le savoir de la science. Le savoir de la science ne chante pas, ne parle pas, il est muet et il s'écrit, i-t. Oui, la langue n'est pas toujours sans équivoque, comme nous le savons. Enfin s'il s'écrie i-e, il ne s'écrit que silence. Et c'est ainsi que j'ai pu définir la dernière fois ce que Lacan désigne comme le savoir dans le réel, qui serait le propre de ce que désigne et élabore le discours

de la science, j'ai pu le définir, dans les termes même de Lacan, comme un savoir qui ne cesse pas de s'écrire, c'est-à-dire qui ne parle pas.

Un savoir qui ne cesse pas de s'écrire en silence. À saisir dans cette perspective, il s'écrit en formules qui ne veulent rien dire, c'est-à-dire qui ne sont pas des messages, qui ne sont pas du registre de la communication, mais qui imposent un invariable « c'est ainsi », perpétuel, constant, calculable et exactement sans appel. Pour ce qu'ainsi élabore le discours de la science comme savoir dans le réel, il n'y a pas de cour d'appel, il n'y a pas non plus de cour de cassation. Il n'y a personne à convaincre ou à déconvaincre, il y a un « c'est ainsi », que cela plaise ou non.

Si la psychanalyse a partie liée avec la science, comme elle le soutient depuis Freud, la question ne peut être éludée du savoir dans le réel auquel elle aurait affaire en tant que discipline.

Commençons par nous demander par quel biais la psychanalyse a-t-elle partie liée avec la science. Elle a partie liée avec la science d'abord par le biais dit de l'association libre. Elle suscite et elle accueille un matériel qui se présente comme aléatoire, produit au hasard, contingent et elle découvre dans son exercice, elle en théorise dans sa réflexion, des lois qui sont susceptibles d'être mises en formules, mais en formules propres à chaque sujet, puisque la psychanalyse aborde l'espèce humaine comme parlante sous le mode du un par un.

Comment caractériser son opération au regard du discours de la science sinon en reconnaissant qu'elle prend son départ de la parole, et donc dans cette perspective, disons, à titre d'hypothèse, d'un réel qui parle. Et ce réel qui parle, elle vise à le réduire au non sens d'une formule. Ce que nous appelons communément dans notre jargon un mathème.

En cela, on peut dire que l'opération analytique accomplit en la répétant, la métaphore scientifique, c'est-à-dire que un par un, et prenant son départ d'une parole qui se développe sur le mode de l'association libre, elle réduit le sens au savoir, c'est-à-dire au non sens d'une formule qui peut être écrite. Et toute une part de l'élaboration de la psychanalyse par Lacan s'inscrit sur ce vecteur, du sens au savoir. Néanmoins, dans la science, le sens est tout à fait et radicalement disjoint du savoir. Et c'est ce qui explique que l'émergence du discours scientifique ait rencontré l'objection de la religion, que les autorités religieuses se soient partout gendarmées contre l'instauration du discours de la science. Et à l'occasion en utilisant les moyens les plus violents du pouvoir, jusqu'à apprendre, à force, à faire sa part au discours scientifique de façon pacifique, jusqu'à apprendre à cohabiter avec lui, et à constituer par rapport à ses développements un comité d'éthique extrêmement puissant, mais, sur le fond, d'admettre cette puissance en développement.

Peut-on dire que dans la psychanalyse le sens soit radicalement disjoint du savoir ? C'est beaucoup plus douteux. Et ce qui le montre, c'est précisément ce qui supporte l'opération analytique, à savoir, l'interprétation. L'interprétation, par quelque bout qu'on la prenne, garde partie liée avec le sens. Et c'est pourquoi, devant l'admettre, Lacan, au départ de son enseignement, et dans l'optique de faire advenir la psychanalyse comme science, mettait ses espoirs dans l'élaboration d'une science du sens. Il inscrivait volontiers la science, il inscrivait volontiers plus exactement la psychanalyse au rang des arts libéraux, ainsi nommés au moyen-âge, précisément par leur défaut de

formalisation, et il se promettait de scientificiser la psychanalyse par la formalisation scientifique des arts libéraux.

Mais le songe d'une science du sens, que faisait naître les progrès de la linguistique structurale, à quoi Lacan a donné le développement qu'on sait dans son « Instance de la lettre », d'une science du sens qui aurait pu isoler les formules écrites, les mathèmes de la métaphore et de la métonymie, comme expliquant la production du sens en dépit de ce songe d'une science du sens, qu'on ne peut pas méconnaître, la novation, qui est advenue par la psychanalyse, à savoir que si la psychanalyse est autre chose elle-même qu'un songe, qu'une illusion, qu'une imposture, il y a du réel qui est noué au sens. Et c'est sans doute ce qui est inéliminable de la psychanalyse, qu'il y a du sens dans le réel. Et sinon comment pourrait-on attendre de l'interprétation, qu'elle modifie ce qui pour un sujet vaut comme le réel, à savoir le symptôme ?

La découverte de la psychanalyse, c'est qu'il y a du sens dans le symptôme. Certes, comme il y en a dans le rêve, ce qui a été su depuis toujours, comme il y en a dans le lapsus, le mot d'esprit, l'acte manqué. Mais la psychanalyse ne vise pas à modifier ces formations de l'inconscient, ne vise pas à modifier le rêve ou le lapsus, ou le mot d'esprit, ou l'acte manqué. C'est le symptôme qu'elle vise à modifier. On ne vient pas chez l'analyste pour rêver autrement. On peut venir chez l'analyste pour rêver autrement quand on fait des cauchemars à répétition, mais précisément alors, le cauchemar à répétition vaut comme symptôme, il comporte, je le rappelais il y a peu, il comporte l'etcoetera du symptôme.

C'est le symptôme essentiellement que la psychanalyse vise à modifier et par l'interprétation. D'où la question de savoir si le symptôme c'est du réel ou non. Est-ce que le symptôme c'est le réel dans la psychanalyse ? Et spécialement, étant donné que le symptôme est interprétable, est-ce encore du réel ? Parce que s'il est interprétable et si c'est du réel alors ça veut dire qu'il y a du sens dans le réel, en infraction à ce qu'instaure le discours de la science.

La simple pratique de l'interprétation accentue, intensifie, rend insupportable la question de savoir dans quelle mesure le langage peut toucher au réel. Et cette question est la question, on peut le dire maintenant, rétrospectivement, cette question est sans doute la question de pensée du 20ème siècle, la question du rapport du langage au réel. On peut supposer que la promotion scientifique du savoir dans le réel a comme nécessairement mis en question le langage dans son rapport au réel. C'est ce qu'on a appelé le *linguistic turn*, le tournant linguistique de la philosophie, qui consiste exactement à interroger le langage dans son rapport au réel. Cette expression de *linguistic turn*, qui surgit dans la philosophie anglo-saxonne, embrasse en effet le siècle, peut inclure à l'occasion aussi bien la méditation de Heidegger et installe, qu'ils le sachent, ces philosophes, ou non, installe la psychanalyse au cœur de cette interrogation. Et sans doute le *linguistic turn* qui caractérise le mouvement propre de la réflexion philosophique au 20ème siècle, est-il l'effet du discours de la science, parce que jusqu'alors, sans doute interrogeait-on le langage, mais quant à son rapport à la vérité.

Pour prendre un exemple qui est à la portée aisée du public que vous constituez, songez que Lacan a pu faire

place, dans son premier séminaire, à une lecture de Saint-Augustin, concernant le langage. Reprenez le texte, qui est à votre portée : c'est une interrogation du langage quant à son rapport à la vérité. Et c'est bien ce qu'accentue Lacan : quant à la vérité et non pas quant au réel.

Chaque fois que nous parlons, dit Lacan, nous disons la chose à travers le signifié, il y a là un leurre, sans doute, mais ce leurre, dit-il, est structural dans le langage humain. Et ce qu'il met en valeur, à la place d'interroger la référence, l'usage référentiel du langage, il met en valeur la dialectique de la vérité que comporte la parole.

Et au regard de la vérité, le signifiant apparaît en défaut. Les signes, dit-il, s'interdéfinissent, et par là, nous n'apprenons rien : ou bien la vérité nous la savons déjà ou bien nous ne la savons pas et ce ne sont pas les signes qui nous l'apprendront. Le privilège accordé à la vérité introduit des termes comme ceux de l'erreur, de la méprise, de l'ambiguïté, et en définitive, cette dialectique de la vérité renvoie à l'instance de la rhétorique. Avant que s'instaure le discours de la science, le langage était interrogé avant tout à partir de la rhétorique, c'est-à-dire à partir du mode, éminemment variable, selon lequel le vrai s'impose, selon lequel le vrai est persuadé à l'Autre. Et ça, cet ordre du vrai en tant qu'il est persuadé à l'Autre est d'un tout autre ordre que celui du réel. Et si l'on voit aujourd'hui la rhétorique revenir en force dans la considération intellectuelle, philosophique et littéraire, c'est parce que le réel n'est pas sans vaciller.

Parce que qu'est-ce que c'est que l'essence de la rhétorique ? L'essence de la rhétorique pour le dire simplement, c'est qu'il y a toujours au moins deux côtés à toute affaire. C'est ce que met en valeur tous les jours la pratique judiciaire : chacun a droit à son avocat. On ne se confie pas au mathématicien pour vous mettre l'affaire en formule et conclure. Pour les affaires de peu d'importance on se confie aux prud'hommes, à l'homme prudent, expérimenté, qui évalue la question. Mais il apparaît tout à fait essentiel, quand il s'agit de condamner, de punir, et d'avérer un fait, qu'on puisse entendre le pour et le contre. Et ça s'établit sur la conviction que, quand à ce qui est, on peut toujours le voir d'un côté et de l'autre.

Comme dit Quintilien - la référence majeure quant à l'histoire de la rhétorique - on peut toujours parler *in utramque parte*, d'un côté et de l'autre, ça c'est l'essence de la rhétorique.

Et c'est bien ce qui instaure tout de suite le vrai, le vrai dans le registre de la rhétorique, comme disjoint du réel. C'est ainsi que Cicéron dans son *De Oratore*, qui a été la bible de l'humanisme, définit l'orateur précisément comme celui qui est capable de parler *in utramque parte*. Aussi bien sur la vertu, sur le devoir, sur la justice, sur le bien, sur la dignité, sur l'honneur, l'ignominie, la récompense, le châtiment et tout le reste, comme il dit, sur tout ça, on peut toujours dire, je simplifie, tout et le contraire de tout.

Ça, ça a été pendant des siècles, l'usage majeur du langage, l'usage sublime du langage. C'est pourquoi Zénon est resté dans l'Histoire, par Plutarque, comme celui, inspiré par la logique, mais une logique qu'on se garde bien d'appliquer à nos affaires humaines, est resté dans l'histoire comme celui qui a proféré le principe, qui nous parait totalitaire dans l'ordre politique, mais qui est de la plus pure inspiration scientifique, logicienne, le principe selon lequel il ne faut jamais

écouter le second orateur. Je ne dis pas ça pour Éric Laurent (*rires*), parce que, précisément, nous prenons différentes facettes de ce dont il s'agit. Il ne faut jamais entendre le second orateur, ou bien le premier a réussi à démontrer l'affaire, ou bien il n'a pas réussi à la démontrer. Mais on ne devrait jamais avoir besoin d'écouter l'autre point de vue, si le premier était vraiment démonstratif. Enfin nous ne plaidons pas le pour et le contre (*rires*), nous, nous plaidons le pour de deux façons différentes.

La référence essentielle, éminente de l'usage du langage, jusqu'à ce qu'émerge le discours de la science, ça a été le jugement d'un jury. Et quant au jury, finalement, il y a toujours deux côtés. Ça se retrouve, même dans la psychanalyse puisque après tout Lacan prévoyait pour la procédure de la passe, qui est supposée se conclure devant un jury, qui dit si oui ou non c'est le cas, il avait prévu deux passeurs, et, dans cette dualité des passeurs qu'il avait l'idée lui d'intégrer dans le jury, dans cette dualité il y a comme un écho du principe fondamental de la rhétorique, à savoir que ça ne s'aborde pas par un seul, que le point de vue compte. Et si, après tout, la fin de l'analyse était susceptible d'une démonstration mathématique, on ne voit pas pourquoi on passerait par cette dualité là. On attendrait simplement que ça se calcule.

Le terme même de jury que Lacan employait n'est pas sans ces résonances rhétoriques. Mais enfin, le propre de la rhétorique, à cet égard, c'est, certainement, de se moquer du réel, et même de l'éliminer. Ce qui vient à la place, c'est la conviction produite dans un auditoire.

La rhétorique a toujours voulu dire que le langage l'emporte sur le réel, et même, à la limite, que le réel n'existe pas. Il existe tellement à peine que c'est comme s'il n'existait pas. La rhétorique, c'est une élimination du réel.

En cela, la rhétorique n'est pas la science, même si elle a une technique. La rhétorique, c'est un art des semblants, du langage, et c'est la discipline majeure de l'humanisme, la discipline qui enseigne la technique de se faire entendre, de faire résonner l'opinion commune, la doxa, par le bien dire. Et c'est pourquoi elle était anathème à Platon, qui n'y voyait qu'une manœuvre opérée dans le non savoir, tandis qu'Aristote, qui, lui, prenait en compte la doxa, a pu nous laisser le Traité fondamental de la rhétorique qui parcourt toute l'histoire des Lettres occidentales.

L'interprétation analytique, si on la situe sur cet arrière fond, telle qu'elle a été renouvelée par Lacan dans son retour à Freud, et dans l'effort de faire de la psychanalyse une science, est une opération rhétorique. Lacan lui a restitué sa puissance de résonance dans le sujet. Le terme de résonance étant au centre du chapitre 3 de son « Rapport de Rome », consacré précisément à cette rénovation de l'interprétation. Et la question est de savoir si l'interprétation analytique, son pouvoir, supposé, annule le réel, le réduit au vrai qui persuade, qui persuade le sujet, en l'occurrence de renoncer au symptôme.

Ce qu'on appelle aujourd'hui, dans la philosophie anglo-saxonne, dans laquelle nous faisons quelques avancées, cette année, ce qu'on appelle le relativisme, ça n'est rien d'autre qu'un retour de la rhétorique. Et si ça ébranle la philosophie anglo-saxonne, si ça lui donne des frissons, c'est que c'est un retour de la rhétorique dans la logique elle-même. Et le bon Nelson Goodman, logicien impeccable, qui formule que les mots sont des mondes, *Words are worlds*, fait revenir le point

de vue rhétorique au cœur même, de l'élaboration de la logique mathématique. Évidemment c'est tout à fait paradoxal, nous vivons, là, à la fin du XX° siècle, ce retour en force de la rhétorique au cœur de la logique, alors que l'abord du réel par l'une et par l'autre est tout à fait distinct et que ça a été opposé, et avec souffrance, depuis l'émergence du discours de la science. Et que ce n'est pas seulement les autorités religieuses qui se sont gendarmées contre le discours de la science, ce sont les humanistes, au nom précisément de la rhétorique, et contre le silence dans les rangs que ce savoir dans le réel était supposé imposer. La logique, et ça depuis les stoïciens, c'est dans son ouvrage sur les paradoxes des Stoïciens que Plutarque évoque Zénon, depuis les Stoïciens, la logique visait à un autre usage du langage que l'usage rhétorique. Elle visait à faire sortir, à partir du langage, du réel. À faire sortir quelque chose qu'on ne peut pas nier, qui ne dépend pas de la façon dont on le parle. Elle visait d'emblée à imposer un savoir qui ne cesse pas de s'écrire, quel que soit le bavardage, quelle que soit la façon dont vous prenez l'auditoire.

Donc la logique, en cela, on le perçoit bien si on oppose la logique et la rhétorique, la logique visait au réel, et c'est bien ce qui oblige à sophistiquer l'usage que Lacan fait de l'expression, le bien dire comme consacrant la réussite de l'opération analytique, parce que c'est une définition rhétorique de la fin de l'analyse, le bien dire.

À l'usage rhétorique du langage comme art des semblants, l'usage logique s'est toujours opposé, en tant que science du réel.

Alors si la question du XX° siècle a été celle du réel, c'est dans la mesure où le discours de la science, singulièrement, s'est emparé du langage, qu'il l'a ravi à la rhétorique, et qu'il a entrepris de mesurer le langage non pas au vrai mais au réel. Et ce qu'il annonce, dès le début du siècle, et comme un surgeon de l'entreprise de Frege, c'est la fameuse théorie des descriptions définies de Bertrand Russell, 1905, concernant le nom propre et évaluant dans quelle mesure le nom propre se réfère ou non, à ce qui est, vraiment, c'est-à-dire à ce qui est réel.

La réflexion philosophique qui procède de cette tradition a comme cœur la théorie de la référence : dans quelle mesure le langage peut-il ou non toucher au réel ? Comment se nouent le langage et le réel alors que le langage est puissance de semblant, alors que le langage a le pouvoir de faire exister des fictions ? D'où l'idée qu'il se pourrait que, au regard du réel, le langage soit malade, malade de la rhétorique précisément dont il est gros, et qu'il faudrait le guérir par une thérapeutique appropriée, pour que, vraiment, il soit conforme au réel. Et c'est toute l'ambition de Wittgenstein et de ses héritiers que de réaliser une thérapeutique du langage, jusqu'à considérer la philosophie elle-même comme une maladie qui témoigne de l'infection que véhicule le langage comme puissance des fictions. Non pas résoudre les questions philosophiques mais montrer qu'elles ne se posent pas, si on se guérit du langage, si on le met au pas du réel.

C'est ce qui conduit Lacan à passer du nom du père au père du nom. Ça n'est pas vaine rhétorique, c'est que la nomination, le donner des noms aux choses, qui est le biais même par lequel Frege et Russell ont entrepris leur questionnement du langage commun, la nomination n'est pas la communication, ça n'est pas la parlote. La nomination c'est la question de savoir comment la

parlote peut se nouer à quelque chose de réel.

Dans notre vocabulaire à nous, la fonction du père est celle qui permet de donner un nom aux choses, c'est-à-dire de passer du symbolique au réel.

Ce Nom-du-père, Lacan a dit une fois et Éric Laurent l'a souligné, l'a fait passer dans notre usage courant, le Nom-du-père on peut s'en passer à condition de s'en servir. S'en passer, veut dire que le Nom-du-père, dérivé du concept de l'Œdipe, ça n'est pas du réel, que le Nom-du-père, c'est un semblant, relatif, en effet, qui se fait prendre pour du réel, que le Nom-du-père n'est pas de l'ordre de ce qui ne cesse pas de s'écrire.

Et c'est pourquoi, à la place du Nom-du-père, Lacan a promu le symptôme comme ce qui dans la dimension propre de la psychanalyse ne cesse pas de s'écrire. C'est-à-dire comme l'équivalent dans la psychanalyse d'un savoir dans le réel. Et quand il y a Nom-du-père, et bien, c'est en tant qu'une espèce de symptôme, rien de plus.

Est-ce une loi, le symptôme ? Si c'est une loi, c'est une loi particulière à un sujet. Et du coup, on peut se demander à quelle condition est-il pensable qu'il y ait du symptôme pour un sujet.

Si c'est du réel, c'est un réel très particulier, puisque ce serait du réel pour un, donc pas pour l'autre. C'est du réel, qui ne peut s'aborder que un par un. Et c'est de beaucoup de conséquence, de constater ça, parce que ça met en question ce qu'il en est du réel pour l'espèce humaine. S'il y a, pour chacun de ceux qui parlent, du symptôme, alors ça veut dire qu'au niveau de l'espèce, il y a un savoir qui n'est pas inscrit dans le réel. Et précisément, qu'au niveau de l'espèce qui parle, il n'est pas inscrit dans le réel un savoir qui concerne la sexualité.

C'est-à-dire qu'à ce niveau là, il n'y a pas, ce qu'on appelle instinct, qui dirige, de façon invariable et typique pour une espèce, vers le partenaire. Et le désir ne peut pas du tout en tenir lieu, parce que le désir c'est une question. Le désir c'est la perplexité sur la question. Et que la pulsion n'en tient pas lieu davantage, parce qu'elle ne donne aucune assurance, quant à cet Autre au niveau du sexuel.

Autrement dit, dans précisément ce qui l'anime d'une compétition, d'une référence avec la science, l'existence du symptôme oblige à modifier le concept que nous avons du savoir dans le réel.

S'il y a symptôme, alors il n'y a pas savoir dans le réel concernant la sexualité. S'il y a symptôme comme ce qui ne cesse pas de s'écrire pour un sujet, à la différence d'autres, alors, corrélativement, il y a un savoir qui ne cesse pas de ne pas s'écrire. C'est un savoir spécial, ce n'est pas le savoir dans le réel en tant qu'il ne cesse pas de s'écrire, s'il y a symptôme, c'est qu'il doit y avoir, pour l'espèce humaine, un savoir qui ne cesse pas de ne pas s'écrire.

C'est là la démonstration que Lacan essaie de faire sourdre de la psychanalyse, de l'expérience analytique. Que s'il y a symptôme, alors il n'y a pas rapport sexuel, il y a non rapport sexuel, c'est-à-dire il y a une absence de savoir dans le réel concernant la sexualité.

C'est très difficile de démontrer, non pas du savoir dans le réel, mais de démontrer une absence de savoir dans le réel.

Qu'est-ce qui, dans l'expérience analytique, nous met devant cette absence de savoir dans le réel ? Disons que c'est ce que nous retrouvons, régulièrement, dans chaque cas qui s'expose, dans l'expérience analytique, et, évidemment, la valeur que Lacan

nous y fait apercevoir, il fallait évidemment qu'il le formule pour que ça devienne une évidence. Ce dont nous avons l'expérience, par la psychanalyse, c'est de la fonction déterminante dans chaque cas, d'une rencontre, d'un aléa, d'un certain hasard, d'un certain : ce n'était pas écrit.

Ça s'expose, ça se met en évidence par exemple dans le récit, avec une pureté spéciale. Dans le récit, on peut faire un sujet de la genèse de son homosexualité, ou la mauvaise rencontre, qui est une instance qui éclate et à laquelle le sujet volontiers attribue ensuite son orientation sexuelle. Mais aussi bien, on se rend compte aussi bien dans les cas d'homosexualité, la rencontre de certains mots qui vont, pour un sujet, décider d'investissements fondamentaux, qui conditionneront ensuite le mode sous lequel il se rapportera à la sexualité. Et puis, toujours, dans tous les cas, la jouissance sexuelle se présente sous les espèces, on le sait, du traumatisme, c'est-à-dire précisément comme non préparée par un savoir, comme non harmonique à ce qui était déjà là.

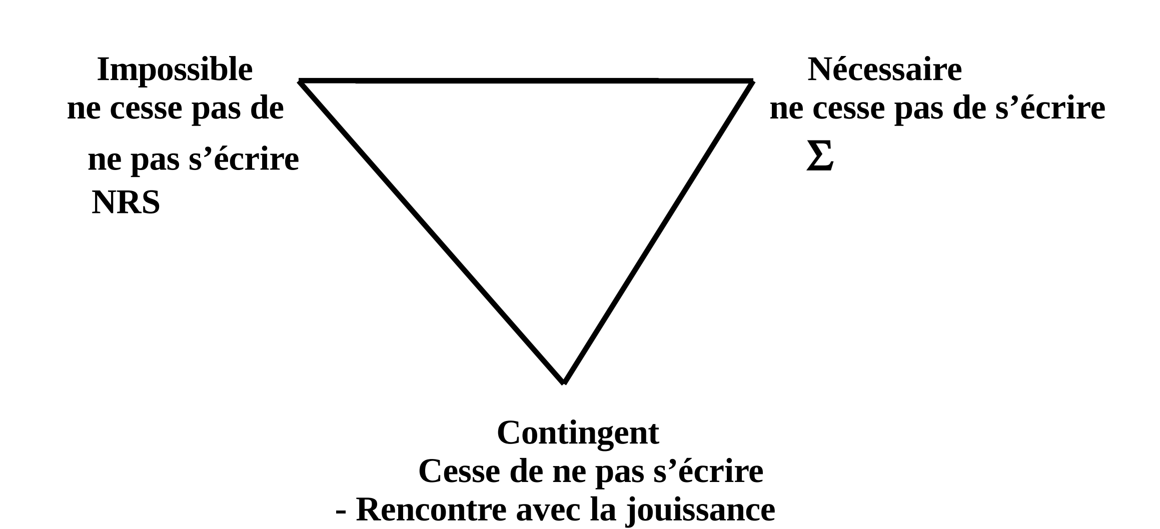
Autrement dit, la constance, propre, que nous pouvons repérer dans l'expérience analytique, c'est précisément la contingence. Ce que nous repérons comme une constance, c'est cette variabilité même. Et la variabilité veut dire quelque chose, elle veut dire, précisément, qu'il n'y a pas un savoir pré-inscrit dans le réel à cet égard. Et cette contingence décide du mode de jouissance du sujet.

Et c'est en cela qu'elle met en évidence l'absence de savoir dans le réel, quand il s'agit de la sexualité et de la jouissance. Elle met en évidence un certain ce n'est pas écrit, ça se rencontre.

Dès lors, ce qui fait fonction de réel de référence n'est pas un ne cesse pas de s'écrire, c'est un ne cesse pas de ne pas s'écrire. C'est-à-dire exactement le rapport sexuel comme impossible.

Alors, Lacan s'est posé la question, et sur un mode que j'oserais dire torturé, de savoir dans quelle mesure c'est démontrable, parce que là, le réel dont il s'agit est d'une espèce tout à fait différente du réel de la science. Comment démontrer une absence de savoir ? Il reste volontiers un peu en retrait de ce terme de démonstration, et c'est pourquoi il peut dire : l'expérience analytique atteste un réel, témoigne d'un réel, il reste un peu en-deçà du démontré. C'est comme si, ici, dans notre champ, la contingence régulière que nous rencontrons dans tous les cas, comme si cette contingence attestait de l'impossible. C'est en quelque sorte une démonstration de l'impossible par la contingence.

De telle sorte que j'écrirai et pour aujourd'hui je terminerais là-dessus, j'ai déjà été long, j'écrirai ce triangle, ici l'impossible, le ne cesse pas de ne pas s'écrire, qui est le propre du non rapport sexuel que j'abrège NRS, ici le nécessaire pour chacun, le ne cesse pas de s'écrire du symptôme, et si nous constatons le fait du symptôme dans chaque cas il nous renvoie à ce NRS, et ici le contingent, ce contingent qui fait en quelque sorte preuve, le contingent du cesse de ne pas s'écrire et qui apparaît sous ces deux espèces essentielles, la rencontre avec la jouissance et la rencontre avec l'Autre que nous pouvons abréger sous le terme d'amour.


Impossible
ne cesse pas de
ne pas s'écrire
NRS
Nécessaire
ne cesse pas de s'écrire
Σ
Contingent
Cesse de ne pas s'écrire
- Rencontre avec la jouissance
- Amour

À cet égard, l'amour veut dire que le rapport à l'Autre, dans ce contexte, ne s'établit par aucun instinct, n'est pas direct, qu'il est toujours médié par le symptôme et c'est pourquoi Lacan pouvait définir l'amour par la rencontre chez le partenaire des symptômes, des affects, de tout ce qui marque chez lui et chez chacun la trace de son exil du rapport sexuel.

Sur cette lancée que je poursuivrai la fois prochaine, il apparaît que le partenaire fondamental du sujet n'est dans aucun cas l'Autre, ça n'est pas l'autre personne, ça n'est pas l'Autre comme lieu de la vérité, que le partenaire du sujet est au contraire, comme ça a toujours été aperçu dans la psychanalyse, quelque chose de lui-même, son image, c'est la théorie du narcissisme, reprise par Lacan dans son stade du miroir, c'est son objet petit a, son plus-de-jouir, et foncièrement, sans doute, le partenaire du sujet c'est le symptôme.

Voilà, sur quoi je reprendrais la fois prochaine.

Applaudissements.

Éric Laurent :

Donc le symptôme - j'embraye au point où Jacques-Alain Miller laissait son parcours - suppose un partenaire et ce qui fait pour Lacan en faire référence à Marx, dans la reprise qu'il donnait à un moment de son enseignement, à la place du symptôme dans la civilisation, fait qu'il construit le symptôme comme une ellipse avec deux foyers, Marx et le capitaliste. Ils ne sont pas l'un sans l'autre, ils sont partenaires dans la définition même du symptôme à deux foyers.

Donc pourquoi Lacan réintroduit Marx, à un moment, là où était Hegel ? Et pourquoi ne se contente-t-il pas du symptôme comme signe de quelque chose, mais d'une division première, la division subjective, le résultat qu'il avait obtenu avec sa relecture de Hegel, installant au premier poste non pas la lutte à mort pour le prestige mais la division subjective de la belle âme, et son désordre. Ce qui s'y ajoute de plus à le reprendre ainsi, c'est que, à s'inscrire dans la structure, dans cette division d'origine, on ne le fait qu'à ses dépens, dit-il, qu'il y a un prix à payer pour ça, dépens de jouissance et qu'à partir de là on ne s'inscrit dans la structure du langage qu'en ayant payé cet écot, qu'ensuite on ne cherche, on ne cesse pas de vouloir rejoindre. Là, c'est en effet un ajout à la position ou au désordre de la position fondamentale de la belle âme, ce qui s'inscrit d'un plus de jouir pour que la machine tourne, pour que le sujet ne cesse d'avoir un trou à combler. Ce n'est donc qu'à cette perception d'une fuite fondamentale, de la plus-value comme fuite de sens, que Marx est salué, une modalité d'inscription dans la fuite du ne cesse pas, nécessaire.

C'était ce que Hegel ne pouvait pas voir puisque lui, il s'arrêtait au savoir absolu. Ce que ne considère pas Marx, du moins dans la lecture qu'en fait Lacan il y aurait des questions sur Marx et la fin de l'Histoire, qui ne sont pas pertinentes là sur l'accent mis sur ce symptôme - non plus savoir absolu, mais savoir particulier à la fuite et au gouffre qui s'ouvre à partir du moment où il y a nécessité sans cesse à ce que se rouvre la faille de l'insupportable.

Une fois que c'est posé, je me suis demandé comment rejoindre, ou comment prendre ensemble, les deux pages ou les deux paragraphes centraux, dans *Radiophonie*, et dans *l'Étourdit*, qui, pour ces deux pages, se concentrent sur la sémiotique à

refaire, sur la théorie du signe à refaire. Et soulignant que c'est la page qui commence en 65 dans *Radiophonie,* « sous prétexte que j'ai défini le signifiant comme personne, on ne s'imagine pas que le signe ne soit pas mon affaire, bien au contraire c'est la première et se sera aussi la dernière. »

Ce que vient de montrer Jacques-Alain Miller, c'est que les espoirs que Lacan avait mis dans la science du signe, dans la science du sens, et bien ça été la première façon qu'il a eu de s'introduire dans la question du signe et qu'il les reprend à partir du moment où il a défini autrement le symptôme, à partir de la nécessaire fuite de sens qu'il implique. Le signe quand il comporte, il le souligne dans cette *Radiophonie,* la trace d'une jouissance. C'est à partir de là qu'il renouvelle la sémiotique ancienne, dit-il, enfin l'ancienne, d'avant lui, une sémiotique implicite qu'il fait valoir est celle qu'il y a, en particulier dans la conception qu'a son époque de la structure, et comme d'une classification où se ferait entendre un écho de savoir, un écho du sens premier qui serait pris dans un système classificatoire. Le peu de sens de départ, le peu de sens, à la fois peu un petit peu, et même temps peut de pouvoir, un peu qui vient s'inscrire dans ce pouvoir d'enfermer dans le signe la trace d'une jouissance, ce peu de sens de départ, c'est à la fois un saut, c'est pour nous le saut qui est inscrit dans la métonymie, la métonymie de départ, cette métonymie, qui pour chacun est présente, dans la première inscription par exemple, du désir dans le caviar de la belle bouchère qui transforme en objet de désir. Et ce premier saut, qui vient dans un signifiant, dans un nom inscrire la phrase d'une jouissance, il le généralise en ne parlant pas de saut mais plutôt d'assaut, rencontre traumatique avec ou entre la structure du langage et le savoir du sexuel. Rencontre traumatique puisque justement il n'y aura pas de formule qui permettra de définir le sexuel, il y aura la trace d'un saut qui inscrira ce peu de sens ou le peu de jouissance, la perte qui s'y est inscrite.

Alors, cette trace, ce saut ou cet assaut, la trace qui en reste, c'est ce qui va permettre au psychanalyste interprétant, lui, de faire intrusion du signifiant, son traumatisme à lui ou son contre-traumatisme, c'est qu'il répond à cette première inscription par la possibilité de faire usage intrusif du signifiant. On a pu parler de violence de l'interprétation qui reprenait certains éléments, dans l'enseignement de Lacan, de cet usage qui est toujours intrusif de l'interprétation. Mais Lacan souligne que son effort, c'est que les psychanalystes ne prennent pas l'inconscient où ils font intrusion, ces traces de jouissances, pour quelque chose, qu'ils ne les prennent pas pour quelque chose, puisque c'est une faille, mais pas plus pour quelqu'un. Alors, en effet ce sujet de l'inconscient, c'est quelqu'un, ce quelqu'un, ce sujet, comment situer son rapport au vivant ? Est-il mort ? C'est une des questions qui anime les réflexions à partir des années 70 où Lacan reprend une dernière fois la perspective de Hegel, qui, lui, situait la mort au principe d'abord du discours du maître, ou ensuite au principe de l'universitaire qui s'installerait sur un savoir mort, « mémoire éternelle » entre guillemets du savoir.

Cette position, qui installe au cœur des discours qui se tiennent, en tout cas deux, la mort, comment la

psychanalyse avec son inconscient et le statut précaire du sujet qui l'emporte, comment lui vient à répondre ? Lacan dit ceci : « Un autre discours est venu au jour, qui permet de situer une fois pour toute, dans notre époque, les autres, celui de Freud, pourquoi la mort, ça n'est pas ce sur quoi on s'installe, mais, dit-il, pourquoi la mort c'est l'amour ».

C'est une phrase qui figure dans *L'Étourdit* et on se demande en quel sens, pourquoi pour la psychanalyse la mort c'est l'amour ? Alors d'abord pour c'est vrai à la lettre. C'est vrai que Freud dans *Deuil et Mélancolie* fait de l'amour une mort. Il note ceci, page 163, de l'édition française : « Dans ces situations opposées, l'état amoureux le plus extrême et le suicide, le moi est écrasé par l'objet ». L'amour est une des formes du suicide, suicide du moi. En un autre sens, la mort est l'amour, pour la psychanalyse, car une des façons de l'entendre c'est que la mort est liée à la libido, elle est liée à la pulsion de mort. Une autre façon de l'entendre, c'est que cette mort qui est ce qui vient marquer, avant la psychanalyse, qui marquait la contingence, pour l'humain, les développements de la méditation - Jacques-Alain Miller l'appelait ainsi - de Heiddeger, on fait entendre la portée de la contingence radicale de la mort pour le sujet humain, la façon dont elle inscrit une décomplétude, un endette ou un en avant, toujours là, quelque soit le monde où la signification close que le sujet veuille donner à son monde. Et bien pour la psychanalyse, ce qui maintient l'ouvert du monde, n'est-il pas justement déplacé du rang de la mort vers l'amour.

Ainsi le discours de la psychanalyse, une autre façon de l'entendre, s'il y a des gens qui font une psychanalyse, c'est qu'il y en a qui veulent de l'amour une autre vérité que celle qu'assurent déjà d'autres discours.

Comme Lacan pouvait dire dans cette page, la science, elle, réduit la mort à l'assurance vie. C'est le sens que ça a dans la science, vous calculez votre mort et vous prenez une assurance au tarif dont vous relevez d'après la catégorie que vous vous êtes assigné. Toute personne qui a à s'inscrire dans le monde connaît ce type de problème après un certain âge, il faut calculer ça, ce qu'on vaut pour l'assureur et bien évidemment ne pas se réduire à ce point, donc vouloir un autre type de vérité que ça, c'est aussi la même chose pour l'amour : c'est de vouloir donc une autre vérité. Et comment s'ajointe la vérité que l'on veut atteindre de ça, et le réel qui trouve sa trace, qui est à resituer dans la sémiotique à refaire.

Quel est le réel en jeu dans ce discours de la psychanalyse qui introduit ou qui a déplacé la mort de son lieu de prestige pour y mettre l'amour ? C'est bien du réel au vrai, que développe là Jacques-Alain Miller, qui souligne que la vérité n'est pas le mot qui convient au réel, et donc Lacan arrive à dire d'ailleurs, si on pouvait le prouver faut, on retrouverait le sens, indiqué la dernière fois, noté au tableau, le faut, au sens de la chute, le faut qui tombe d'un discours. Et là c'est dans ces pages, entre *Radiophonie* et « l'Étourdit », que j'ai trouvé, pour moi, à m'éclairer pourquoi Lacan rentre dans un débat sur la place du réalisme en psychanalyse, qui l'amène à faire série, entre la réflexion sur le fantasme, le symptôme et l'acte analytique.

Entre ces textes, s'introduit un autre, qui est une transcription d'une

conférence qui s’intitulait « La méprise du sujet-supposé-savoir », où il parle, en décembre 67, très peu de temps après avoir introduit sa proposition d’octobre 67, de l’effort réaliste que suppose, que réclame sa théorie de la passe. Réaliste là est entendu en un sens très précis. Une structure dite paradoxale, où l’objet est actif, c’est la première ligne du discours psychanalytique, où le a, l’objet, est en position d’agent, et le sujet subverti, ça n’est pas un sujet qui agit,

$$a \longrightarrow \$$$

comme toute la tradition l’a voulu avant lui, et paradoxale en ce que l’action, l’acte analytique fait que l’objet qu’elle suscite, le psychanalyste en est le déchet, il en choit. Ce n’est pas qu’il en est la vérification, l’objet est actif, et le résultat c’est qu’il y a quelque chose qui tombe et qui est le psychanalyste lui-même, comme résultat.

C’est une production, mais avec l’idée que ce qui est réaliste, c’est d’examiner la façon dont l’objet tombe pour le mesurer à la théorie dont il est le produit. Et là, c’est une méthode, dit-il, où la théorie de l’inconscient ne peut pas être irresponsable de ce qui s’avère de ce fait par une pratique.

La méthode, cette sorte de méthode rétroactive, c’est celle où Lacan va mettre au point la passe comme théorie de l’acte analytique. C’est un feed-back de résultats obtenus par la pratique interprétative sur la conception de la psychanalyse elle-même. C’est une conception, si elle est réaliste, d’inclure dans tout ce qui se dit sur l’acte analytique, et les théories qu’ont les analystes eux-mêmes de l’acte, de les évaluer par le produit, par l’objet qui en tombe, soit le psychanalyste lui-même. Le cas contraire, il le note, et qui serait lui, l’opposé, c’est lorsque les analystes qui sont produits par ce dispositif de rétroaction s’étonnent ou ne comprennent plus leur action même. Non pas le psychanalyste inclut dans le discours, mais le psychanalyste surpris, surpris par exemple du fait que on n’interprète plus maintenant comme on interprétait dans la première génération des psychanalystes après Freud, et donc ne s’y retrouvant plus et se retrouvant paralysés dans leur pratique elle-même.

Donc une conception de l’interprétation, qui n’évolue pas et qui les laisse avec une scorie, un dépôt de savoir, dont ils ne savent plus quoi faire.

Donc la méthode réaliste c’est que la conception que l’on se forme, de la psychanalyse, de l’inconscient et de l’acte, doit être incluse dans ce qui se dit de cette expérience. Et cette voie, c’est un type de réalisme clinique où la certitude du passant, qui s’avance, trouve sur son chemin la nomination du cartel, mais nomination n’est pas à entendre simplement comme le « décerner le oui et le non », mais bien plus de donner le nom, le nom au sens fort qui était souligné avant que je ne parle, c’est une nomination qui permet de saisir les noms, au pluriel, les noms avec lesquels se désigne la chose. Ce que le cartel énonce, c’est non seulement la nomination oui et non, oui ou non, mais surtout la théorie avec laquelle il justifie ce oui et ce non, soit les noms avec lesquels il aborde la chose.

Et l’approche réaliste, par exemple de la passe, ne consiste pas à se dire qu’il y a une sorte de clinique pure qu’il s’agit de dévoiler, mais plutôt de faire évoluer nos théories de cette

méthode à mesure de ce que nous lisons de l'expérience. Donc pas de nostalgie d'une pureté, ou d'un au-delà, mais toujours le vœu d'éclairer quelque chose de nouveau. Et c'est pour cela que Lacan peut dire, dans cette méprise du sujet-supposé-savoir, que la méthode qu'il propose est le contraire de l'idéalisme, qui suppose qu'au-delà de tout ce qui peut se dire, s'attraper ou se nommer, l'idéalisme suppose une substance au delà. L'idéalisme, si on lui donne aussi sa face de l'idée platonicienne qui est un mode de réalisme, mais au fond ça nous rappelle qu'il y a eu dans la tradition deux grandes formes de réalisme, le réalisme platonicien des idées, et le réalisme aristotélicien des substances, et l'opposé du réalisme platonicien c'est le nominalisme et celui du réalisme platonicien c'est l'idéalisme. Il y a un certain type de chiasme dans lequel se loge la réflexion de Lacan sur le réalisme.

Je terminerai sur ce point en évoquant, enfin je poursuivrai plus tard, mais en évoquant, dans le chiasme, le débat et la façon dont Lacan s'introduit. Vous avez tous en mémoire la façon dont Lacan introduit son signifiant maître, qui vient désigner le S_1, comme il dit, essaim d'abeilles. Ça c'est la question justement cruciale pour ce réalisme en question, le type de réel en jeu dans les abeilles, en quoi elles diffèrent entre elles. Il y a une photo, ce matin, il y avait une photo sur le *Herald Tribune*, qui était, je trouve, formidable, c'est que lors de la discussion au parlement européen lors du projet présenté par Édith Cresson sur la nécessité de prendre des mesures pour arrêter le clonage humain, veiller à ça dans l'espace de justice européen, les Verts, les écologistes, avaient tous revêtus un masque blanc identique et se trouvaient tous clonés avec le masque. Alors ça donnait une sorte d'essaim de Verts avec leur masque blanc, tous identiques, écoutant dans un silence religieux, les mesures à prendre pour éviter le clonage. Voilà. C'est sur cette photographie très appropriée que je vous laisserai pour reprendre ce qui en est du réalisme et de l'idéalisme dans le ???

Applaudissements.

Fin de la douzième séance du séminaire
(mercredi 12 mars 1997)

L'Autre qui n'existe pas et ses Comités d'éthique

Éric Laurent et Jacques-Alain Miller

Treizième séance du séminaire

(mercredi 19 mars 1997)

Éric Laurent :

Alors, nous en étions à l'abord du réalisme dans la psychanalyse tel que Lacan en donnait la méthode et par où il envisageait la procédure de la passe.

La méthode étant définie par une volonté de construire une théorie de l'inconscient où nul ne peut se tenir irresponsable de ce qui s'avère de fait par une pratique. Le fait qui s'avère par une pratique, celle du psychanalyste, c'est que le symptôme répond à l'interprétation par le signifiant. Le symptôme, notre signe, répond ainsi, encore faut-il que l'interprétation renvoie non pas à un langage d'interprétation comme métalangage, mais renvoie bien à la faille qu'inclut, qu'emporte le langage, au bord où se noue le point du peu de sens au langage lui-même.

Ce point peut être désigné de différentes façons. Dans les termes de la métaphore ou de la métonymie, le point de faille, c'est aussi bien celui où le sujet se noue à la gerbe de l'exemple de la métaphore, sa gerbe n'était point avare ou haineuse, ou bien par la métonymie, le point où le caviar se fait l'instrument du désir de caviar. Ce point de faille ou de barre, c'est le moment où désir, désir/jouissance, se nouent à ce langage.

Se formuler dans les termes de métaphore ou de métonymie, cela supporte encore le vouloir dire, le faut dire, comme matière à faire sujet. Comme le traçait dans ce parcours Jacques-Alain Miller faisant apparaître l' au-delà de ce « faut dire ». Le pas-de-sens est mensonger sur le sens et à partir de là peut s'entendre la mise en garde de Lacan qui notait « le symptôme gardait un flou de représenter quelque irruption de vérité alors qu'il est vérité ». Une vérité qui est toute entière dans cette matière même du langage qui là est impliqué.

Le réalisme donc comme méthode, c'est de faire supporter la dimension du symptôme et du produit par l'étoffe même du langage et de la signifiance. Cette étoffe de jouissance qui fait que l'objet du discours, n'a pas d'autre référence que la faille elle-même, ce qui n'empêche pas qu'il y ait un objet qui est produit. Et l'analyste lui-même, objet de l'investigation de la méthode : ça c'est ce qui en donne la direction. Et Lacan donne aussi ce qui s'en écarte.

Ce qui s'en écarte, nous en avons deux exemples, l'un dans les théories répandues dans le mouvement psychanalytique sur le transfert, qui aboutissent au retour à zéro, au dégagement de l'analyste de l'opération de transfert qu'il a instaurée. Ce que Lacan dit ainsi (*revoir*) : « Les analystes, s'ils sont capables de rejeter le fardeau de cette responsabilité, c'est d'éloigner d'eux-mêmes la promesse de rejet qui les appelle à mesure que leur voix aura fait effet, qu'on le sent du lavage de mains dont ils éloignent d'eux le dit

transfert ». Les théories circulant dans le mouvement psychanalytique sur le transfert sont désignées comme méthode s'écartant de cette visée réaliste, puisque, loin d'impliquer l'analyste comme production elles visent, à la fin du processus, à l'en dégager, à l'en écarter, lavage de mains. L'autre façon c'est ce que Lacan ailleurs désigne comme un étrange effet des productions conceptuelles des analystes. C'est que chaque fois qu'un psychanalyste capable de consistance fait prévaloir un objet dans l'acte analytique, il doit déclarer que la voie analysante ne saurait que le contourner. Et l'exemple qu'il prend, du psychanalyste capable de consistance, c'est Winnicott. Winnicott, qui produit ou invente un objet, le faux self, et considère que ce faux self n'est pas atteignable par l'interprétation psychanalytique elle-même.

Donc il est exclu de la manœuvre de la fonction psychanalytique. Et là, Lacan appelle ça le lapsus de l'acte analytique. C'est une façon de s'écarter de la méthode réaliste. C'est vouloir construire un réel dans l'expérience, à condition qu'il échappe à l'interprétation. À condition qu'il échappe à l'acte analytique et il est d'autant plus réel, il est présenté par le psychanalyste comme découverte de sa méthode, de son action, d'autant plus qu'il échappe en fait à l'interprétation qui est sa pratique. Lacan prend cet exemple là, winnicottien, pour désigner un phénomène général, qu'il n'étend pas plus mais dont il donne la formule constante, donc chaque fois qu'il faut faire prévaloir un objet dans l'acte, c'est surtout à condition que ça échappe à la voie de bavardage de la psychanalyse et la voie interprétative.

C'est la façon dont en général ils font montre du réel, par cette façon de mimer l'écart entre l'abord du sens et l'abord par le réel du nom. Le réalisme comme méthode, en psychanalyse, c'est tout autre chose que cet éloignement, cette absence, ou cette volonté d'ainsi produire un objet tout seul, ne répondant pas. Le réalisme, c'est d'interroger ce qui est produit, à partir du moment où ça cesse de répondre à l'interprétation, ça cesse de répondre à l'action, à la fin du processus, l'analyste en est exclu, il n'arrive plus à faire répondre le symptôme par sa méthode et ça interroge donc cet être qui reste seul. Et c'est par là que s'interroge le mode du un tout seul autrement que dans cette antinomie dite lapsus de l'acte. Et c'est à partir de là que Lacan interroge, prend donc la problématique réaliste liée à cet être du un tout seul et qui combine dans une formule étonnante à la fois le un, le tout et le seul, qui sont trois termes qui ont animés tout le débat de la métaphysique autour de la querelle des universaux. Comment reconnaît-on le un, comment reconnaît-on le tout, comme reconnaît-on le seul ? Est-ce que c'est par la perception, par l'intellect ? enfin toute une affaire que dans *Encore* Lacan balaye pour nous d'un vaste geste, en disant que ce qui est important surtout c'est de savoir à quoi tout ça sert, à quelle jouissance cela renvoie et salue l'utilitarisme pour avoir remis ça sur ses pieds et note que ça a permis un grand pas pour décoller des vieilles histoires d'universaux où on était engagé depuis Platon et Aristote, qui avaient traîné pendant tout le moyen-âge, et qui étouffaient encore Leibnitz, au point qu'on se demande comme il a été aussi intelligent.

Alors si vous voulez savoir cette vieille querelle des universaux, à quel point c'est en effet étouffant, vous avez l'excellent livre, l'étude récente d'Alain de Libera *Sur la querelle des universaux de Platon à fin du moyen-âge*, ou les livres, qui était une pratique régulière chez Lacan, d'Étienne Gilson, qui, sur la question, nous font apercevoir à quel point Lacan a taillé pour reconstruire les nouveaux modes du un, du tout, et du seul, qui apparaissent dans *Encore*. La querelle des universaux est aussi un texte compagnon ou adversaire de l'effort de présentation qui se produit dans *Encore*.

Je voudrais, là, adapter ou prendre dans la perspective de la méthode réaliste un malaise dans la psychanalyse contemporaine. C'est un malaise qui insiste, en dehors de notre mouvement, et dans le nôtre, par d'autres voies, cet appel, à trouver enfin un lieu pour ce réel dans l'expérience, et ça insiste d'autant plus, ailleurs, dans les mouvements psychanalytiques qui ne connaissent pas justement l'expérience de la passe, et de la clinique réaliste qu'elle implique selon la méthode qu'a définie Lacan.

Et je prend comme symptôme de ce malaise un texte de l'actuel président de l'IPA, Horacio Etchegoyen, qui est un texte ambitieux, programmatique, qu'il a rédigé au moment où il allait devenir président élu de l'IPA. C'est le même Horacio Etchegoyen qui s'entretenait avec Jacques-Alain Miller il y a peu. C'est sa façon d'envisager le réalisme, de localiser le réel dans l'expérience psychanalytique qu'il poursuit dans ce texte, qui s'appelle, « La psychanalyse..., en anglais, donc *Psychoanalysis during the last decade,* La psychanalyse dans la décade précédente, aspects théoriques et cliniques. Il intervient par ce texte dans un débat qui a commencé dans l'IPA, il y a dix ans, en 1987, au congrès de Montréal, s'est poursuivi à Rome, où le président de l'époque, qui s'appelait Wallerstein, répondait à Kohut et en particulier au chapitre VI du livre de *How does psychoanalysis cure ?*, Comment guérit la psychanalyse ? Et dans son sixième chapitre, Kohut opposait la conception kleinienne de la psychanalyse, spécialement dans sa version argentine, à la théorie du self, la sienne. Et il voulait montrer les différentes façons de formuler une interprétation, dans des langues distinctes, ou bien en langue kleinienne ou bien en langue de la self psychology.

À cette conception de langues d'interprétation, Wallerstein répondait dans une épistémologie à l'anglo-saxonne, en disant que l'on ne doit pas considérer ces langues d'interprétation en termes d'exactitude ou d'inexactitude, tourment introduit dans la psychanalyse par l'article de Glover en 30, en termes de profondeur ou de surface, mais qu'on doit les appréhender en terme de métaphore. Alors si monsieur Wallerstein connaît le rôle de la métaphore dans la psychanalyse, c'est largement issu d'un débat qui a eu lieu dans l'épistémologie américaine, et voire dans la psychanalyse, à partir des lectures de Lacan, faite dans les cercles intellectuels de la côte Est. Pour la psychanalyse, c'était sensible, en particulier dans la revue *Psychoanalytic Quaterly,* de ces années là et ça rejoignait les préoccupations épistémologiques relativistes par exemple de Rorty. Jacques-Alain Miller en a montré les

bases, les troubles, dans l'épistémologie américaine s'émancipant de Quine.

La position de Wallerstein, face à la conception des langues d'interprétations en termes d'exactitude, c'est dire que les langues interprétatives de chacun, de chacun des courants, de la babel psychanalytique, font appel à des théories de haut niveau d'abstraction. Mais le fond commun, la référence de ces théories de haut niveau d'abstraction, ce sont des théories cliniques, minimales, de faible niveau d'abstraction, collant au phénomène. Son idée c'est : il y a une clinique, on interprète les faits cliniques par des séries et on construit ainsi des niveaux d'abstraction supérieurs qui sont toutes, ces théories, des métaphores.

Wallerstein s'en sort avec ce modèle épistémologique, qui lui aussi vient directement de la querelle des universaux. C'est un modèle d'abstraction, l'abstraction ça vient à un moment donné du montage aristotélicoplatonicien, ça vient au moyen-âge, pour expliquer justement les différences des niveaux d'abstraction.

Lui il ne fait pas référence à la théorie des universaux, il a l'impression, pour lui c'est la chose même, ça ne vient pas de, ce n'est pas charrié par un discours. C'est un modèle épistémologique avec lequel il a tenté d'unifier l'IPA. Vous êtes tous différents, mais finalement, tout ça avec l'abstraction, le pouvoir du un, va vous mettre dans notre belle institution.

Métaphore veut dire que pour lui il n'y a que des retraductions dans différents plans, qui sont toutes des hypothèses de niveau supérieur. Et il y a le fonds commun comme il y a des sens communs, qui serait la théorie clinique.

Et c'est à ça, qui a au moins la consistance d'une épistémologie connue, que va répondre Etchegoyen, qui trouve que cette position est dangereuse. Et lui veut maintenir dans la psychanalyse l'idée d'une interprétation vraie. Il l'a définie comme celle qui renverrait vraiment à un réel. Il faut, dit-il, qu'elle rende compte d'une réalité psychique, qui existe à ce moment-là dans l'inconscient du patient. C'est maintenir une théorie de la vérité, dénotative, qui est de l'ordre donc, la phrase « p » est vraie si et seulement si p est vrai. Etchegoyen soutient ça et il pense que l' interprétation est vraie si et seulement si elle décrit exactement ce qu'il y a dans la tête du sujet au moment où est faite l'interprétation.

Nous verrons où ça le mène, et c'est le danger de cette théorie de la vérité qui est de correspondance entre le moi, aussi inconscient soit-il, et la réalité psychique. C'est construire le moi comme le lieu de ce qui se passe vraiment. Ça suppose admettre le lieu où quelqu'un a quelque chose dans la tête. Or c'est déjà admettre beaucoup ça. Dire que la pulsion est acéphale, veut dire en effet qu'on ne sait pas ce qu'elle a dans la tête, ni même que la tête soit la question la plus importante du circuit pulsionnel. Il est très difficile en effet dans notre abord de penser une réalité psychique en tant qu'il y aurait un lieu où l'on pourrait savoir ce qu'il y a dedans. Une topologie du dedans dehors avec une limite stricte, ça n'est vraiment pas une chose qui soit dans la perspective qui est celle que Lacan a voulu faire entendre.

Etchegoyen justifie son abord en trois parties. Il rappelle le débat et son

enjeu, deuxième partie il marque son désaccord avec Wallerstein, reformule le problème, explique sa pratique ou ce qu'il aurait fait dans sa pratique et c'est de façon très raisonnable et enfin dans une troisième partie il présente une vignette clinique à lui, donne l'interprétation qu'il a faite et situe une fin de cure. Là, c'est une partie, la troisième, qui ne me parait pas du tout raisonnable et je voudrais montrer en quoi, courtoisement et raisonnablement, on peut avoir l'idée que la méthode réaliste éloigne de la perspective tracée.

La partie très raisonnable est la suivante. Au chapitre VI de son livre Kohut raconte une séquence qu'il avait eu à connaître en contrôle par une analyste, qu'il présente comme une analyste sud-américaine, d'orientation kleinienne, donc probablement une personne d'Argentine qui a été le voir. À la fin de la séance - l'analyste raconte - cette analyste informe sa patiente qu'elle sera prochainement obligée d'annuler une séance. Le lendemain la patiente reste silencieuse et distante et ne répond pas lorsque l'analyste l'invite à parler. L'analyste lui dit alors que l'annonce qu'elle a faite lors de la séance précédente l'a transformée de bon sein qu'elle était, elle l'analyste, en mauvais sein. Elle ajoute que la patiente est consumée par la rage, elle veut détruire le mauvais sein en le mordant, ce qui provoque une inhibition orale qui l'empêche de parler (*rires*). On a donc un circuit pulsion orale/inhibition. On retrouve le principe d'interprétation qui avait guidé Melitta Schmideberg dans le cas de « l'homme aux cervelles fraîches » que vous connaissez par cœur, en tant que lacaniens, il n'y a d'ailleurs que les lacaniens qui connaissent ce cas par cœur. Donc il y avait une pulsion à manger et, dans son enfance, il volait de la nourriture dans le frigidaire, ensuite cette inhibition s'est transformée en inhibition intellectuelle.

Kohut, quant à lui pense, sans doute parce que l'analyste ensuite lui a fait part de difficultés qui ont surgi, qu' il aurait mieux valu dire les choses en des termes de *self psychology* ou d'*ego psychology.* Alors dans l'*ego psychology,* on ne va pas tout de suite à l'objet, à la pulsion, on passe d'abord par le conflit œdipien. On dit à la patiente : vous avez ressenti l'annonce que j'ai faite hier de la même façon que lorsque votre mère fermait la porte de sa chambre pour coucher avec votre père. Voilà le conflit œdipien. La patiente est folle de rage de voir que sa mère s'intéresse à autre chose qu'à elle.

Ou bien on aurait pu formuler ça dans les termes de *self psychology,* qui s'emploient avec les patients narcissiques, qui sont toujours difficiles à manier, et on commence par citer avant l'objet et avant le conflit, on cite le patient lui-même : votre estime de vous-même, etc., donc votre amour-propre a été entamé par la nouvelle que je vous ai annoncée hier, de la même façon que votre mère froide et distante, avait renvoyé la cuisinière si chaleureuse qui vous permettait de venir l'aider à la cuisine et qui faisait, elle, votre éloge.

Kohut, qui raconte la séquence, note qu'après l'interprétation, la patiente était plus détendue, elle s'était remise à parler plus librement et s'était rendu compte en effet qu'elle avait passé toute la séance précédente à serrer les dents. Et Kohut ajoute : quel qu'ait été l'effet positif de l' interprétation, le problème est que le message était correct mais la théorie

déficiente. Et pour eux le message essentiel c'est : vous êtes troublée par le fait qu'une de vos séances ai été annulée, j'en prends acte. Voilà ce qu'il aurait fallu dire. Ou le mode : je vous ai embêté, voilà, que vous formuliez ça comme vous voulez. C'est légitime, vous avez le droit, et c'est la grande théorie de Kohut, qui est, à proprement parler, le fond commun de la pratique, au-delà de interprétation, c'est l'empathie, c'est le : vous avez le droit, le oui.

Si on doit être accueillant envers l'Autre et ça n'est pas en rabrouant le névrosé ou le narcissique qu'on y arrive, ce qui n'est pas faux d'ailleurs, et fait entendre quelque chose. Donc il faut dire fondamentalement : d'accord. Etchegoyen, lui, considère que c'est l'envers. La théorie était juste, celle du bon sein et du mauvais sein, mais la formulation n'était pas correcte et il présente ce qu'il aurait fallu dire. D'abord il ne faut pas dire c'est légitime. Dire simplement, c'est-à-dire il faut simplement mettre des mots sur le silence et parler en terme de quelque chose. Non pas quelque chose d'une attitude propositionnelle légitimée mais dire : il y a quelque chose, quelque chose vous trouble et vous êtes incapable de l'exprimer.

Et, Etchegoyen continue, si elle avait dit qu'elle se taisait parce que depuis sa séance précédente sa mâchoire était contractée et si elle avait ajouté quelques mots mordants à l'adresse de l'analyste, alors oui il y aurait eu vérification. Du fait que la mâchoire était touchée, on est sûr qu'on a l'objet oral présent dans l'esprit et c'est pour ça que la mâchoire se relâche. Et alors là seulement, une fois qu'on a obtenu le relâchement musculaire, on peut dire vous avez ressenti l'annonce de la veille comme si le sein vous a été retiré et vous avez réagi par la peur et le souhait de mordre, en serrant vos dents et en proférant des mots qui eux aussi peuvent mordre.

Là encore tout ça est présenté comme allant de soi, c'est un aristotélisme aussi sûr, vous avez là encore le mélange de l'abstraction. Il faut d'abord s'assurer de la représentation mentale, qui est l'abstraction, non pas qui est une sorte de subsistance mentale de l'objet et, une fois qu'on a ça, c'est une fois qu'on a obtenu le relâchement, on peut à ce moment là toucher le quelque chose qui est présent, la proposition en question, directement présente dans la réalité psychique, le sein, présent, que l'on mord.

Alors il note : si ça c'était passé autrement, si par exemple l'analysante avait dit que pendant qu'elle se taisait elle pensait à un incident désagréable qui avait eu lieu la nuit précédente avec sa fille de cinq ans qui avait voulu rentrer dans sa chambre, au lieu de dormir dans la sienne, qu'il avait fallu l'emmener de force dans son lit, et si elle avait ajouté qu'elle s'était déjà énervée, parce qu'en sortant de la séance elle s'était disputée avec un chauffeur de taxi qui n'avait pas voulu lui rendre sa monnaie, alors d'accord, je n'aurais pas hésité à lui dire que cette colère dont elle parlait à propos de sa fille était une façon de m'informer de sa réaction à l'annonce que je lui avais faite. Qu'elle s'était disputé avec le taxi parce qu'il ne voulait pas lui donner quelque chose, et qu'en parlant de sa fille, elle exprimait sa propre réaction infantile, elle sentait que j'étais sa mère qui la chassait violemment de la chambre pour pouvoir avoir une relation avec le père.

Voilà la façon de découper plusieurs orientations dans les langues

d'interprétations et leurs conséquences. Et il conclut ainsi : trois interprétations hypothétiques, *self, ego psychology* et kleinienne, comportent des fragments de théorie de haut niveau d'abstraction, mais ce ne sont pas des métaphores dans la mesure où elles correspondent strictement au matériel de la séance supposée. Donc le problème n'est pas de discuter de la profondeur des interprétations ou de leur efficace, c'est de savoir une fois qu'elles ont été dites, si l'on pense ou pas que cela renvoie vraiment à quelque chose, à un état d'esprit, *state of mind*, qui se formule dans la réalité psychique du patient.

Et là il va donner un exemple de sa propre clinique pour montrer ce qu'il considère être le cas de, en effet ce qui correspond à quelque chose. C'est la troisième partie. C'est un patient qui est en fin d'analyse, c'est une longue analyse, qui n'est pas didactique, mais qui n'en a pas moins été fort longue, ce n'est pas une chose par dessus la jambe. Ce patient fait un rêve. Il est dans une cellule de prison qui a un mur courbe. Le contexte est le suivant. Le patient est dans les affaires, en Argentine en plus. Donc l'idée de la prison est liée au fait que, bien que la transaction commerciale qu'il doit mener soit parfaitement légale, il pourrait en être puni. En effet s'il réussit à conclure cette affaire, il va devenir beaucoup plus riche et gagner beaucoup plus d'argent que l'analyste, ce qui le rend coupable. Et il s'imagine bien pourquoi il a ce rêve.

Mais enfin quand même ça l'étonne d'avoir rêvé ça, parce qu'il considère que justement c'est un des signes que l'analyse va se terminer, d'avoir pu enfin mener cette spéculation financière dans un état de nerf beaucoup plus détendu que d'habitude, où il était angoissé comme tout, et non plus sans se prendre pour le maître du monde. Donc l'analyste dit : il était d'un calme intérieur qui lui rappelait le poème de Rudyard Kipling « If ». Moyennant quoi, peu après apparaît une autre angoisse, qui elle est tout entière centrée sur l'idée de terminer l'analyse. Il avait peur de se tromper et de me tromper, pensait que je voulais me débarrasser de lui le plus vite possible, et, dans cette angoisse il rêve de quelqu'un qui donne naissance, sans plus.

Là, on trouve cette question, en fin d'analyse, de qui se débarrasse de qui, se débarrasser de quoi et comment. Donc je lui interprétais que la fin de son analyse était pour lui comme si je lui donnais naissance et il accepta cette interprétation comme une métaphore de la fin, ce qui était en effet ce que j'avais voulu dire. Voilà une première interprétation : métaphore, métaphore au sens qu'utilise l'auteur, l'idée de l'accouchement, remplacée par : c'est la fin de l'analyse.

Après cette séance, le patient n'est pas allégé, il a de nouveau une angoisse aiguë, il se plaint d'oppression thoracique, d'avoir du mal à respirer. Là arrive l'interprétation profonde : je lui dis que, confronté à la peur de terminer l'analyse, il fallait qu'il rentre en moi pour annuler cette naissance tant redoutée, mais en faisant cela, il devenait prisonnier, et il avait du mal à respirer. Là, c'est authentique n'est-ce pas, le : il rentre en moi, *he had to get inside me*. Cette interprétation n'est pas offerte comme une métaphore mais comme une explication de ce qui se passait réellement à ce moment-là.

Le sens d'explication est utilisé dans ce terme, dans le sens épistémologique fort. Cette explication opposée au registre du sens, c'est une explication de type science de la nature : je lui expliquais ce qui se passait réellement. Au plan théorique ça reposait sur la théorie de l'identification projective de Mélanie Klein de 46.

Donc il dit : je ne disputerais pas une explication faite dans un autre cadre de référence, de type retour à l'utérus, traumatisme de la naissance, phase d'individuation, séparation, etc. Là, Etchegoyen énumère d'autres langues de l'interprétation dans le mouvement psychanalytique, retour à l'utérus c'est de type ferenzcien, traumatisme de la naissance c'est Rank, phase d'individuation/séparation c'est Margareth Malher etc.

Toutes ces théories réussissent à expliquer le matériel, il faudrait confirmer par plus de matériel clinique pour savoir celle qui est la plus adéquate dans ce cas. Après mon interprétation, l'analysant rit, puis sobrement me demanda si je faisais référence au rêve de la semaine dernière où il était prisonnier. Je ne lui répondis pas directement car c'était une question purement rhétorique. Je répondis que l'association avec son rêve était très juste puisqu'elle donnait une explication convaincante de sa peur de rester prisonnier en moi. Mais enfin, dit l'analysant, ce rêve n'avait rien à voir avec votre corps, c'était une pièce, un donjon, et je me rappelle qu'il s'agissait d'une cellule très spéciale avec un mur courbe comme celui d'une tour de guet. Et l'analyste répond : oui, comme cette tourelle, et il désigne le mur en face du divan dans lequel il s'était trouvé pendant sa longue analyse et en effet on voit, c'est Buenos-Aires, qui a des immeubles 19° avec justement ces pièces courbes, comme certains, des appartements des immeubles parisiens.

L'analysant était très surpris, il dit qu'il n'y avait pas pensé du tout, et confirma que le mur de son rêve était tout à fait comme celui du cabinet, et il remarque peu après que l'oppression a disparu. Etchegoyen conclut en disant : les exemples comme celui-ci, fréquents dans la pratique de tout analyste, c'est un analyste modeste, sont intéressants car ils montrent que notre technique nous permet d'atteindre des niveaux inconscients profonds, qui illustrent nos théories de haut niveau d'abstraction. Ce qu'il m'importe surtout de montrer c'est qu'il faut entendre là quelque chose de plus qu'une métaphore, ce qui est justifié par les associations de l'analysant.

Notre travail consiste à aider l'analysant, non pas à appliquer nos métaphores préférées au matériel mais aider l'analysant à surmonter ses résistances, afin de parvenir au bout du compte à ce qu'il pense réellement. Voilà l'opération d'adéquation faite : on formule ce qu'il pense réellement et c'est pour ça que ça marche. Il dit ainsi : le travail analytique établit des conditions de vérité dans la réalité psychique. C'est subtil. On a une réalité psychique, le transfert consiste à la munir d'une table de vérité. Et le travail à proprement parler de l'analyse revient à cela, à ce moment l'interprétation cesse d'être une figure de discours, elle prend une signification précise et isomorphe avec ce qui se passe réellement dans le *mind*, dans l'esprit de celui qui la reçoit. Dans cette phrase là tout est donné, les tables de vérité s'introduisent dans une réalité, alors

comment fait-on ça, d'introduire dans la réalité ?

Deuxièmement on dit signification isomorphe, parfait, mais quelle est la morphologie du phénomène, comment arrive-t-on à transformer un phénomène isomorphe selon les tables de vérité, ce qui suppose un langage.

En utilisant les termes isomorphes et conditions de vérité, l'auteur sauvegarde une théorie dénotative de la vérité. Alors je vais maintenant, moi aussi, jouer au jeu de mettre des lunettes vertes de Dupin et dire ce qui ne va pas selon moi. Je n'ai pas du tout le sentiment que l'analyse du patient présenté est au bout, même si ce n'est pas une analyse didactique. J'appliquerai la méthode que le Docteur Lacan utilise dans le séminaire sur le *Transfert* qui est de savoir où le sujet rit exactement, qui était la méthode de Kojève pour la Banquet. Lorsque Lacan avait voulu faire parler Kojève sur le Banquet de Platon, il s'était contenté de dire : la clef du texte est dans le rire d'Aristophane qui se transforme en hoquet.

Là le patient rit, on conçoit que le rire est un effet de libération de l'oppression. Il y a dans le rire, en bonne théorie freudienne, un effet de libération des chaînes de la signification qui l'allège de ce dans quoi il était enfermé. Mais je me permettrai de ne pas avoir la même idée que l'auteur de ce dans quoi il est enfermé. Pour tout dire, mon idée est que c'est sans doute dans quelque chose qui à a voir avec le rapport du patient avec son père, dans la mesure où lui-même fait référence au poème de Kipling « If », qui, dans la sphère anglo-saxonne, est quand même le prototype de la relation du père au fils. Le poème se terminant par : « Si tu peux faire toute une série de choses - tout à fait invraisemblables dans le catalogue qui est présenté - enfin si tu peux faire tout ça, tu seras un homme mon fils ».

C'est une liste en partie contradictoire, en partie impossible, en partie inconsistante, mais enfin on a tout ça sur le dos, et si on a tout ça, en effet on est un homme mon fils. En particulier dans la liste que donne Kipling, il faut pouvoir gagner et perdre, c'est un bréviaire pour l'homme d'affaire en effet. Si on peut gagner et perdre en étant parfaitement indifférent. Ça peut marcher pour le casino d'ailleurs. Il y a des tas de gens d'ailleurs qui essayent de retrouver un lien avec le père ou avec Dieu en se prouvant à eux-mêmes que la condition si et seulement si, « If », est réalisée lorsqu'ils perdent tout. Nous avions vu ça de la façon dont Dostoievski, pour lui ça fonctionnait comme ça. De façon assez démonstrative en effet dans cette histoire - et si ce patient a été choisi par l'analyste, c'est qu'il a eu une volonté assez démonstrative - il y a un si alors, il y a un type d'implication, il veut être un fils et il essaye de dessiner les conditions qui sont les siennes, le si et seulement si, qui font qu'il pourra en déduire qu'alors il est un fils.

Dans cette perspective, il me semble que l'objet non seulement oral, mais anal, est en jeu et dans ce circuit pulsionnel, dans cette prison, il y a une note de rétention anale, de quelque chose de coincé, à quoi renvoie sans doute l'explication de il voulait rentrer en moi - *He wanted to get inside me.*

J'ai le sentiment que ce patient a affaire à un Autre féroce, dont il attend le si alors, le si prenant la forme de cette liste d'interdits, de prescriptions et de recommandations

de Kipling, il attend l'oracle : alors tu es ! Le problème c'est qu'avec cet Autre il a sans doute le sentiment, qui doit être un tourment, qu'il passe son temps à le tromper et c'est pour ça qu'il est coupable. Je n'ai pas le sentiment que c'est simplement qu'il gagnera plus d'argent que le psychanalyste, il y a bien sûr cette note anale, la petite cagnotte supplémentaire, mais il suffit que l'analyste n'ait pas l'air impressionné, que ça ne le tracasse pas énormément, que les patients soient plus riches que lui, pour que cette chose trouve sa place, et en effet l'analyste là n'a pas l'air plus préoccupé que ça par ça, simplement il note que la culpabilité subjective du patient s'engendre de là.

Mais tout de même, l'expression : il voulait rentrer en moi, c'est vraiment ça, il voulait le pénétrer analement. Et voilà le fantasme qui authentifiait. Alors c'est un fantasme, je suis tout à fait d'accord avec l'analyste là-dessus, c'est de cela qu'il s'agit. Mais peut-être pas pour être dans son corps et être emprisonné. Il est angoissé si on peut se permettre de formuler ainsi, il est angoissé parce qu'il est en train d'entuber l'analyste. Sa relation à l'Autre c'est de le tromper et une fois de plus il est en train de le faire et son tourment, c'est que justement une fois de plus sa rencontre avec l'Autre, une fois de plus il ne pourra pas conclure si alors. Sa conclusion serait si je fais ça et bien je t'aurais trompé une fois encore, je m'en serai tiré, j'aurai eu plus que toi en toi, et je peux partir tranquille tu n'y as vu que du feu. C'est pour cela, à mon avis, il a ri quand l'analyste très justement lui a dit ce qu'il était en train de faire et que l'oppression thoracique s'est considérablement allégée.

C'est très différent dans un moment comme cela d'authentifier le fantasme, ou bien de pointer la dimension du malentendu de cette tromperie. Le désaccord porte sur le fait qu'avec une théorie selon laquelle il y a adéquation entre l'interprétation et ce qui se passe réellement, on ne peut pas avoir l'idée que l'inconscient interprète à côté, de travers, nous trompe. Lorsqu'on vise la pulsion, on retrouve les apories mêmes qu'annonçait Lacan dans son commentaire de « l'homme aux cervelles fraîches ». Pour reprendre ce que disait Lacan, il eût fallu faire entendre qu'il vole rien, peut-être eût-il fallu faire entendre, dans la perspective que je propose, ce qu'il pensait avoir en plus par rapport à son père et de l'avoir trompé et bien que par rapport à cet Autre, auquel il a affaire, ça n'est rien. Et comme ça n'est rien, et bien il faut le payer cher, donc peut-être un peu plus cher ce rien qu'il était en train de dérober dans l'analyse.

Est-ce que je fais le malin parce que moi je viens derrière, après ? Oui, comme disait le docteur Lacan, il y a toujours quelqu'un qui peut venir vous prendre une plume, par derrière, pendant qu'on regarde par terre. Je ne sais pas les tenants et les aboutissants de cette analyse, j'émets le commentaire dans le même esprit scolastique avec lequel le cas de Kohut et les remarques de Wallerstein ont été faites. Et c'est ça qui m'autorise à situer l'intérêt épistémologique du cas, au-delà de cette relance de la mise supplémentaire. C'est : que dit-on lorsque l'on vise ce qui se passe dans la réalité psychique ? qu'appelle-t-on réalité psychique ? pourquoi la phrase : il voulait rentrer en moi décrit-elle une réalité psychique selon la théorie de l'identification projective ?

Ce qu'on a dans la tête, ce qu'il y a, peut-être plus que quelque chose, c'est bien plus un mode du rien, une faille. Les métaphores, en dernière instance, dans notre perspective, renvoient ou bien à un lieu symbolique ou ce que Lacan a d'abord soutenu, le Nom-du-Père garantissant toutes les métaphores possibles, ou bien plus profondément, deuxième théorie, à un Autre inconsistant parce qu'appuyé sur un point qui ne pourra jamais s'inscrire, le non-rapport sexuel. Là, pas de possibilité de renvoyer à une dénotation, ça ne s'inscrit pas. Vous n'avez aucune possibilité d'en avoir cet usage là, d'aller constater si oui ou non. Il faut qu'apparaisse bien plus une modalité, celle de l'impossible, qui répond à cette inexistence, à ce : il n'y a pas.

Ce qu'il y a réellement dans l'esprit, c'est bien plutôt rien, au sens de consistance logique de l'objet isomorphe à la pulsion, non pas isomorphe à la signification, mais isomorphe à la pulsion. Et il y a d'ailleurs un livre admirable, qui s'est penché sur la question de savoir ce qu'on a dans la tête, au moment où l'on s'occupe de choses qui ont à voir avec le sexe, c'est le livre de Laurence Sterne qui s'appelle « La vie et les opinions de Tristram Shandy », c'est un livre dont Jacques-Alain Miller m'avait recommandé la lecture il y a bien longtemps. C'est un livre désopilant, c'est probablement le plus beau livre que le 18ème ait fait avec *Jacques le Fataliste*.

Alors, dans le chapitre premier du livre, ça commence comme ça. « À mon sens, lorsque mes parents m'engendrèrent, l'un ou l'autre aurait dû prendre garde à ce qu'ils faisaient. Et pourquoi pas tous les deux puisque c'était leur commun devoir. S'ils avaient, à cet instant, dûment pesé le pour et le contre, s'ils s'étaient avisés que des humeurs et dispositions dominantes allait dépendre non seulement la création d'un être raisonnable, mais peut-être l'heureuse formation de son corps, sa température, son génie, le moule de son esprit - le moule c'est vraiment adéquat - jusqu'à la fortune de leur maison, s'ils avaient mûrement examiné tout cela, je suis persuadé que j'aurai fait dans le monde une toute autre figure, et je serais apparu au lecteur sous les traits sans doute fort différents de ceux qu'il va voir. Et je vous donne ma parole que le bon sens et la folie d'un homme, ses succès et ses mésaventures dans le monde dépendent pour les neuf-dixièmes des mouvements de ses esprits, de leurs activités, des voies où on les engage. Une fois lâchée bien ou mal, l'affaire est conclue ». Tout cela n'est-ce pas, Stern reprend les théories sur les esprits vitaux transmis du père au fils comme théorie régnante dans la transmission de l'engendrement au 18ème siècle. De nos jours, il faut adapter, on passe par le complexe d'Œdipe, etc., mais enfin après tout c'est pareil. « Et les voilà partis pêle-mêle à tous les diables. Pardon mon ami, dit ma mère, n'avez-vous pas oublié de remonter la pendule ? - Grand dieu, s'exclama mon père, non sans un effort pour étouffer sa voix, depuis la création du monde une femme a-t-elle jamais interrompu un homme par une question si sotte. Pardon, que disait votre père ? - Rien. » Fin du chapitre.

Voilà, dans un cas on pense qu'il y a une adéquation entre cette idée, dans l'autre on découvre du rapport sexuel, il y a d'un côté la dame qui remet les pendules à l'heure et qui signale que le monsieur en tout cas,

qu'il n'est pas à l'heure dans son désir à elle et de l'autre côté il y a en effet rien dans la tête de l'homme, du côté de la norme mâle qui est réduite au rien. Alors voilà une autre façon de situer des notations et ce qu'on a dans la tête. Ça nous permettra de reprendre la prochaine fois, à partir du rien faire un tour de plus dans le réalisme en psychanalyse.

Applaudissements.

Jacques-Alain Miller :

Et bien nous pourrions peut-être converger sur *Tristram Shandy* (à vérifier), puisque nous suivons des voies parallèles, peut-être pourraient-elles converger sur ce livre qui en effet mérite d'être mis en parallèle avec *Jacques le Fataliste*, dans la mesure où le Jacques de Diderot répète que tout est écrit, alors que *Tristram Shandy* illustre, précisément en son commencement, l'incidence de la contingence. Ce roman qui narre l'histoire du héros en la commençant neuf mois avant, et même davantage - c'est le seul livre qui commence vraiment à la conception du héros - met en valeur le lapsus initial, le dérangement initial au moment même du coït, producteur, et donc Tristam Shandy est celui qui se connaît comme une contingence. C'est vraiment Jacques le Fataliste d'un côté et Tristram le contingent. Contingent parce que l'œuvre du mari est troublée par la question intempestive de la dame, question intempestive précisément sur l'heure, sur le temps.

Je prends la suite avec aisance, en rappelant ce que j'ai esquissé la dernière fois, ce que j'appellerai la théorie du partenaire. J'avais il y a très longtemps, quand j'étais philosophe, extrait de l'enseignement de Lacan, ce que j'appelais la théorie du sujet. Cette théorie du sujet était justement faite pour permettre à cet enseignement de Lacan de communiquer avec les philosophies. En particulier avec la philosophie cartésienne, les philosophies post-cartésiennes, spécialement la philosophie critique, celle de Kant, de Fichte, et la philosophie phénoménologique, celle de Husserl.

Et Lacan lui même invitait à cette théorie du sujet, puisqu'il avait, à plusieurs reprises, référé le sujet freudien, le sujet de l'inconscient, au cogito cartésien et qu'il avait réécrit, modifié, fait varier le cogito cartésien. Et donc en rassemblant un certain nombre de considérations sous le chef de « théorie du sujet », j'avais répondu à cette invitation.

Cette perspective, cette tentative, qui est certes datée, ne me semble appeler de ma part aucun reniement, mais disons un complément, et ce complément à la théorie du sujet, c'est la théorie du partenaire.

D'ailleurs, le cogito cartésien, le je pense donc je suis, ce cogito a lui-même un partenaire. Le cogito cartésien n'est pas du tout solipsiste. Il a un partenaire au jeu de la vérité. Et sans doute on ne peut pas jouer au jeu de la vérité sans un partenaire.

Alors quel est ce partenaire ? C'est d'abord, très simplement, ses propres pensées. On pourrait dire : son premier partenaire, c'est son propre *je pense*. Mais, dire que c'est son je pense, ça serait déjà trop dire, parce qu'il ne peut isoler son je pense, parmi ses pensées, que s'il cesse de se confondre avec ses pensées. S'il cesse de les penser purement et simplement.

Alors quand cesse-t-il de se confondre avec les pensées qu'il a ? Quand il s'interroge, à propos de ses pensées, ce qui n'est pas initialement,

cette question sur ses propres pensées. Mais quand il s'interroge sur ses pensées, évidemment il s'en distingue. Il s'interroge, quelle idée ! sur le point de savoir si elles sont vraies. Et sur le point de savoir, comment savoir si elles sont vraies ou pas ?

Alors ça, ça suffit à introduire le ver dans le fruit, le fruit de ses pensées. La question de la vérité introduit le vers, question de la vérité qui n'est pas chez Descartes distincte de la question de la référence, puisqu'il s'agit de savoir si la pensée, oui ou non, touche au réel, à le traduire dans le terme allemand.

Et aussitôt, la question de la vérité fait surgir l'instance qu'a évoquée Éric Laurent tout à l'heure. La question de la vérité fait surgir l'instance du mensonge, sous les espèces d'un Autre qui trompe.

Voilà le partenaire qui surgit alors pour Descartes : un Autre imaginaire, sans doute fictif, l'Autre qui trompe, l'Autre qui lui met ces idées-là dans la tête, et c'est avec cet Autre-là qu'il joue sa partie. Les méditations de Descartes c'est la partie jouée avec l'Autre qui trompe. Et l'Autre dont les pensées de Descartes ne seraient que les productions illusoires qu'il émet afin de l'égarer. Les méditations, c'est une partie jouée avec l'Autre trompeur.

Et cette partie paraît d'abord perdante, nécessairement perdante, puisque le sujet concède à cet Autre la toute puissance : tu peux tout faire. Et donc la puissance de le tromper dans toutes ses pensées, même celles qui lui paraissent les plus sûres.

La partie est inégale, radicalement inégale. L'Autre trompeur, en effet, d'emblée, le détrousse, ramasse toute la mise, qui sont ses propres pensées que le sujet cartésien met en jeu. Qu'est-ce qu'elles valent ? Et l'Autre qu'il a imaginé en effet nettoie la table. Toutes peuvent être trompeuses, toutes peuvent ne rien valoir, aucune ne porte en elle-même la marque de la vérité. Il ne lui reste rien. Tout est perdu, fort l'honneur a ajouté un roi de France.

Alors, ce qui fait l'enchantement du conte cartésien, c'est que c'est dans cette déroute radicale elle-même que le sujet trouve le ressort de son triomphe. Précisément dans ce renoncement à tout avoir, dans cette pauvreté, radicale, dépouillé de tout par l'Autre qui peut tout, précisément là, il trouve son être. Il le trouve dans un pur je pense. Non pas je pense ceci ou cela, mais je pense sectionné de tout complément d'objet. Un je pense, exactement absolu, au sens propre, au sens étymologique, c'est-à-dire un je pense sectionné, coupé, et, c'est comme par miracle le point où la pensée et le réel coïncident.

Une fois sauvé de l'Autre qui peut tout, ce petit rien, qui lui reste, comme un résidu, une fois sauvé, tout est gagné. Un nouvel empire est gagné, puisque de fil en aiguille, le sujet cogital récupère son authentique partenaire, c'est-à-dire l'Autre qui ne trompe pas, et donc évacue la fiction de l'Autre qui trompe.

C'est tout à fait autre chose de continuer la partie avec un Autre qui ne trompe pas. Tout puissant sans doute, mais donc vérace, car la toute puissance, c'est l'axiome de Descartes, s'amoindrirait par le mensonge. Le mensonge témoignerait toujours d'un moindre être. Tout puissant, son partenaire, tout puissant donc fiable. Un partenaire fiable, même s'il est tout puissant, il est impuissant : ça veut dire qu'il vous fout la paix. C'est ça que Descartes conquiert dans ses *Méditations*, un Autre qui lui fout une paix royale.

Le dieu de Descartes, son avantage, et nous continuons de vivre sur les intérêts de ce qu'il a gagné alors, le dieu de Descartes, on n'a pas à s'en inquiéter. Il va pas vous prendre en traître. Il va pas vous jouer des tours, il va pas vous faire des niches, des surprises. Il va pas réclamer des sacrifices. Ce qui est merveilleux, c'est que cet Autre tout puissant se tient bien tranquille, il est tout à ce qu'il a posé une fois pour toute. Comme on dit, on peut lui faire confiance, ça veut dire qu'on peut s'occuper des choses sérieuses ; on ne va pas vous déranger dans ces choses sérieuses, hein ! Ces choses sérieuses, ça consiste, comme dit Descartes, à se rendre maître et possesseur de la nature, et l'Autre là-bas, n'a rien à dire là-dessus. D'ailleurs, il a rien à dire sur rien ! Tout puissant ! Tout puissant au point de ne pas pouvoir mentir, c'est ça le tour extraordinaire de Descartes : il est si puissant, l'Autre, qu'il peut tout, il peut tellement tout qu'il ne peut pas mentir : ça l'amoindrirait, ça n'est pas digne de lui, ça n'est pas conforme à sa définition, logique. C'est le silence divin. Ce silence, c'est divin. D'ailleurs c'est ce qui, à part ça, nous permet de détourner tranquillement, parce qu'on attend pas qu'il vienne ici nous sonner les cloches.

Alors c'est à Descartes que l'on doit le dieu des philosophes. C'est lui qui a mis au monde le dieu des philosophes. Il a été aidé en effet par la théologie qui a fait beaucoup pour museler dieu. Mais enfin, ça s'est vraiment accompli avec Descartes.

Le dieu pour la science. Le dieu déduit, logiquement déduit. Évidemment, ce dieu là, ce partenaire dieu, n'a rien à voir avec le dieu du texte, le dieu scruté dans le signifiant biblique - enfin rien à voir sinon le créationniste, mais je laisse ça de côté.

Le dieu du texte biblique, c'est un dieu tourmenté et même un dieu menteur et tourmenteur, capricieux et furibard, irrité comme on dit, et qui joue des tours pas possibles à l'humanité ; comme d'inventer de lui déléguer son fils pour voir ce qu'on va en faire, et comment lui-même tiendra le coup.

Pascal ou Kierkegaard, eux, avaient rapport avec le dieu d'Abraham, Isaac et Jacob et c'était une toute autre affaire. Avoir ce partenaire-là pour jouer sa partie, ça n'introduit pas du tout à la quiétude, mais plutôt à la crainte et au tremblement. La différence entre ces deux dieux partenaires, c'est que celui-ci a du désir, et que celui-là, le dieu de la science, n'en a pas.

Alors disons que le premier chapitre de la théorie du partenaire concerne le partenaire dieu. Et tel que je l'ai introduit ici, j'ai simplifié, il est biface.

Le chapitre deux, ça pourrait être la psychanalyse, dans la mesure, où le sujet, il cherche, et on l'espère il trouve, un partenaire nouveau, qui est le psychanalyste.

Est-ce que le partenaire psychanalyste ressemble au partenaire dieu science ou au partenaire dieu désir ? Il y a des deux. Par une face, il y a l'analyste science. On cherche l'analyste patenté, fiable, fiable à long terme, pas capricieux, invariable, au moins pas trop remuant. Lacan allait jusqu'à imager ce partenariat en comparant l'analyste au mort dans la partie de bridge, et, donc, invitait l'analyste à tenir une position cadavérisée, à réduire sa présence à une fonction du jeu, et à tendre à se confondre avec le Sujet-supposé-Savoir.

Mais, par une autre face il y a l'analyste désir : même si son silence est divin, sa fonction comporte qu'il parle au moins de temps à autre, ce qu'on appelle interpréter, ce qui conduit le sujet à, lui, interpréter les dits de l'analyste. Et dès lors que l'analyste parle et qu'on l'interprète, ça met son désir en jeu, et, on a pas à reculer à faire du désir de l'analyste une fonction de la partie qui se joue dans l'analyse. Et donc l'analyste, si on se pose la question de savoir est-ce qu'il tient du partenaire dieu science ou du partenaire dieu désir, si on invente de poser la question, on est bien forcé de dire qu'il tient des deux. Enfin, qu'est-ce qui oblige à le mesurer au partenaire divin ? Il est plus raisonnable, sans doute, de le mesurer au partenaire dans la vie, au partenaire vital.

C'est un fait, d'observation courante, qu'on a recours au partenaire analyste, quand on a quelques difficultés avec son partenaire dans la vie.

Ça se découvre dans la psychanalyse, parfois dès le début et parfois au cours de l'analyse. Mais, au partenaire analyste, on se plaint de son partenaire vital, et ce, sous des formes diverses. Ça occupe, phénoménologiquement, comme nous disons, ça occupe une part considérable du temps des séances. On vient trouver le partenaire analyste, bien souvent, pour se demander ce qu'on fait avec son partenaire vital, comment on a pu songer s'appareiller à cette plaie (*rires*).

Et donc, on a recours au partenaire analyste, bien souvent, pour supporter le partenaire vital, par exemple pour le déchiffrer, quand on n'arrive pas à comprendre ce que son partenaire dit, les signaux qu'il émet, les messages ambigus, équivoques, peut-être malveillants, qui vous sont destinés, et comme s'il parlait par énigme. Et on vient traiter la question du désir du partenaire auprès du partenaire analyste. Souvent aussi, c'est pour ça que j'ai parlé de plainte, c'est pas une simple question, parce qu'on est blessé par ce que dit le partenaire vital.

En règle générale, une femme n'arrive pas à encaisser ce que lui dit son homme. Et aussi bien, en règle générale, une femme, n'arrive pas à encaisser ce que dit sa mère, mais enfin évidemment ça peut s'étendre et puis toute règle est susceptible d'exception.

Du côté homme, bien souvent, le problème est de ne pas arriver à choisir son partenaire, de ne pas arriver à être sûr de quel est le bon partenaire, si on en a plusieurs, ou quand on en a un, que c'est bien le bon. Et quand on en n'a pas, quand on pense qu'on n'a pas de partenaire, on se demande pourquoi. Qu'est-ce qui fait obstacle à en avoir un ?

Dans tous les cas, avoir recours à l'analyse, c'est introduire un partenaire supplémentaire dans la partie qui se joue pour le sujet, avec un partenaire, éventuellement imaginaire. C'est introduire un partenaire supplémentaire, au point qu'on peut tout de suite aller à dire que, même avec cette présentation imagée que je fais, une question plus complexe bien sûr, mais on peut tout de suite aller à dire, que la clinique, ce qu'on appelle la clinique, c'est le partenaire.

Dans l'analyse, le partenaire, c'est le réel comme impossible à supporter. Alors parfois, le vrai partenaire, ce sont les pensées. Comme pour Descartes au début, il se peut que le sujet n'arrive pas à supporter les

pensées qui lui viennent, et que ce soient elles qui le persécutent. Et donc, il joue sa partie avec ses pensées : comment arriver à ne pas les penser, donc à penser à autre chose, et puis il se trouve éventuellement rattrapé par ses pensées, alors il s'efforce d'annuler son propre je pense, de l'intoxiquer, son je pense, de l'anesthésier, il ruse avec ses pensées : c'est là que sa partie se joue, c'est là aussi, enfin dans une certaine forme clinique, que l'idée de suicide peut lui venir, le suicide étant une façon radicale de divorcer de ses pensées.

Parfois le partenaire essentiel c'est le corps, le corps qui n'en fait qu'à sa tête. C'est ce qu'on rencontre aussi bien dans l'hystérie de conversion, moins fréquente tout de même de nos jours, moins spéculaire, ou dans la clinique psychosomatique.

Mais enfin, avoir recours à l'analyse, c'est finalement toujours substituer un couple à un autre, ou au moins superposer un couple à un autre. D'ailleurs le conjoint, quand il y en a un, ne prend pas toujours ça très bien. Il s'oppose, tolère, éventuellement il entre à son tour en analyse.

Comme je l'ai déjà mentionné, le conjoint n'est pas toujours la personne à qui vous unissent les liens du mariage, ni non plus la personne avec qui vous partagez le lit, le concubin. Ce qu'on a appelé l'hystérie, l'hystérie féminine, c'est quand le partenaire conjoint c'est le père. On en a fait une catégorie clinique à part, mais bien entendu ça peut être la mère, aussi bien, le partenaire conjoint. Qu'est-ce qu'on a appelé l'obsessionnel ? On a appelé obsessionnel le sujet dont le partenaire c'est la pensée. On parle dans le cas de l'Homme aux rats de la dame de ses pensées. C'est bien plutôt ses pensées sur la dame. C'est avec sa pensée, avec sa pensée exactement qu'il jouit. On appelle paranoïaque, celui dont le partenaire, c'est ce que disent les autres, et qui le visent, en mauvaise part. Enfin, le partenaire a bien des visages. Le partenaire pour le dire d'un mot, qui aurait l'air d'être savant, le partenaire est multifigural : beaucoup de variétés, beaucoup de diversités. Mais cherchez toujours le partenaire ! Ne pas s'hypnotiser sur la position du sujet, sinon se poser la question avec qui joue-t-il sa partie ?

Dans la psychanalyse, me semble-t-il, le partenaire est une instance avec laquelle le sujet est lié de façon essentielle, oui ! une instance qui lui fait problème. Pro blème : c'est-à-dire qui fait blêmir, à l'occasion, et même s'il est probe, il reconnaît qu'il l'aime si je puis dire, voilà le problème.

Alors à quoi peut-on isoler le partenaire prit en ce sens ? C'est que d'abord le sujet, premièrement n'arrive pas à le supporter, c'est-à-dire exactement n'arrive pas à l'homéostasier, n'arrive pas à le réduire dans l'homéostase qui le maintient, c'est ce qui est apparu dans la psychanalyse au départ comme le traumatisme, et deuxièmement que le sujet en jouit répétitivement, comme dans l'analyse, dans la règle ça se met en évidence.

Et donc c'est dire, je l'introduis de la façon la plus simple, la plus imagée que je puis, que le partenaire a statut de symptôme. C'est ça sans doute la formule la plus générale pour recouvrir le partenaire multifigural, la formule la plus générale c'est le partenaire-symptôme.

Là, on pourrai inscrire un petit retour sur Lacan qui en effet, d'emblée, s'est posé la question de savoir qui est le partenaire

fondamental du sujet ? Et la réponse première qu'il a donnée dans ce qu'il a appelé son enseignement, à partir de 1953, sa réponse a été c'est un autre sujet. C'est une conception dialectique de la psychanalyse et c'était, reconnaissons-le, Éric Laurent l'a évoqué il y a peu, l'introduction de Hegel dans la psychanalyse.

Dans cette notion il y a symptôme quand l'autre sujet qui est votre partenaire fondamental ne reconnaît pas votre désir, d'où recours à l'analyste comme le sujet capable de reconnaître les désirs qui n'ont pas été reconnus comme il fallait en leur temps par le partenaire sujet.

Alors évidemment cette introduction sensationnelle de Hegel dans la psychanalyse, d'entrée saugrenue de Hegel dans la psychanalyse, a été présentée par Lacan comme un retour à Freud. Était-ce un simple habillage, était-ce un simple travestissement ? On ne peut pas dire ça. D'abord parce que Lacan est allé aux textes de Freud, qu'il a produit une renaissance de la lecture de Freud, voire une première naissance, puisqu'ils n'avaient jamais été jusqu'alors travaillés de cette façon. Mais au-delà, en fait, il y avait une nécessité profonde à ce que cette introduction de Hegel dans la psychanalyse se traduise comme un retour à Freud. Et pourquoi ? Précisément, la dialectique implique que l'autre sujet, symétriquement, se fonde lui aussi dans le rapport intersubjectif. Et donc si on reconnaissait le patient comme un sujet, ayant à se réaliser dans l'expérience analytique, son interlocuteur, son partenaire, ce devait être aussi un sujet se réalisant dans la même opération. Et d'où logiquement la nécessité de mettre en valeur le sujet Freud, celui qui précisément a fondé la psychanalyse dans l'opération analytique elle-même.

Et donc il y avait une nécessité à ce que cette introduction de Hegel se présente comme un retour à Freud, c'est-à-dire au sujet Freud, le sujet qui inventait la psychanalyse par la médiation dialectique de ses patients. En dérivation, cela tendait à valoir pour Lacan lui-même, en tant que réinventant la psychanalyse, sur les pas de Freud.

Dans cette visée initiale, la partie du sujet était conçue comme se jouant toujours avec un autre sujet, voire des autres sujets, selon le moment de son histoire, se jouant avec un autre sujet ne voulant pas le reconnaître lui-même comme sujet et là l'analyste était à se substituer à l'autre sujet historique réticent.

Certes, de ce point de départ, Lacan est parti, il n'y a pas stationné, mais la problématique du partenaire, elle, on peut dire, demeure comme un fil de toute sa recherche. Elle comporte, et c'est ce qui fait le défaut d'une théorie du sujet, elle comporte que le sujet est incomplet en tant que tel, qu'il nécessite un partenaire, le tout est de savoir à quel niveau, il le nécessite.

Le premier partenaire de Lacan, on le lui avait inventé. En effet sur la voie de Freud, et de son introduction au narcissisme, c'était le partenaire image, c'est ça ce que raconte le stade du miroir : que le partenaire essentiel du sujet, c'est son image. Et ce, en raison d'une incomplétude organique de naissance, dite de prématuration. C'est un partenaire imaginaire et même exactement le partenaire narcissique. C'est là-dessus, c'est de là que Lacan lui a inventé ce partenaire fascinant, parce que précisément non spéculaire, ce partenaire abstrait essentiel dont

pourtant on trouve la trace précisément dans la méditation philosophique, c'est de là que Lacan a inventé un second partenaire, le partenaire symbolique.

Nous avons appris à situer le sujet face à ce double partenaire, le bon et le mauvais, le partenaire du sens et le partenaire du désir et c'est là que nous avons fait en quelque sorte nos classes.

Bon et bien nous poursuivrons nos classes la fois prochaine.

Applaudissements.

Fin de la treizième séance du séminaire
(mercredi 19 mars 1997)

L'Autre qui n'existe pas et ses Comités d'éthique

Éric Laurent et Jacques-Alain Miller

Quatorzième séance du séminaire

(mercredi 26 mars 1997)

J.-A. Miller : J'ai annoncé une théorie du partenaire et, la dernière fois, j'ai commencé à décliner les versions lacaniennes du partenaire subjectif. Le premier de ces partenaires, c'est le partenaire-image et le second, c'est le partenaire-symbole. Il y a là ainsi une série qui s'amorce et dont les termes peuvent être énumérés. Mais il n'est pas inutile de s'interroger, avant cette énumération, sur le terme de la série. Quelle est le terme de la série des partenaires ?

Il me semble qu'il vaut la peine de le situer d'emblée et c'est d'ailleurs ce que j'ai fait en commençant. Le terme de la série des partenaires, c'est le partenaire-symptôme.

image **symbole** **----------** **symptôme**

Qu'est-ce qu'un partenaire ? Au plus simple, c'est celui avec qui on joue sa partie et si on veut bien se référer à l'étymologie, avec ce qu'elle comporte d'aléatoire, de contingent - là le contingent est la marque même du signifiant, le contingent est lié au signifiant - selon l'étymologie notre mot de partenaire procède de *partner*, mot anglais, importé dans la langue française au cours du 18eme siècle, de sa seconde moitié. Ce 18eme à la fois si français, si français dans le monde, puisque c'est l'époque où la globalisation était celle de la langue française. C'est pour nous déjà un passé reculé, puisque la nouvelle langue globale, et disons-le nous en souffrons, la nouvelle langue globale procède de l'anglais. Certes ça n'est plus l'anglais des Anglais, c'est même à peine l'anglais des Américains, c'est un anglais qui est une *lingua franca*, une sorte d'argot anglais, universel. Et en tout cas pour nous ça fait symptôme, que le français, ancienne langue globale, universelle, ait été détrôné par la langue anglaise, au moins par un surgeon de la langue anglaise.

Et c'est sans doute pour ça qu'on peut dire que ça n'est pas par hasard que c'est d'ici que nous nous interrogeons sur le symptôme social

contemporain. Parce que pour nous ça ne va pas bien, de ce point de vue de la langue. Donc au 18eme siècle, siècle du français langue universelle, c'est pourtant de l'anglais que nous vient ce terme de *partner*, mais qui lui-même a emprunté, si on se fie au dictionnaire, à l'ancien français. Curieusement à ce terme de parsonnier, qui signifiait associé et nous pourrions faire du partenaire la traduction du mot d'associé. Le partenaire, c'est l'associé, aussi bien celui avec qui on s'associe pour danser, à l'époque, on ne pouvait pas danser tout seul (*rires*), le mouvement du symptôme social ayant conduit à ce que plus ou moins - c'est à discuter selon la phénoménologie de la fête - enfin il semble qu'aujourd'hui on puisse danser tout seul, en tout cas sans se tenir avec un autre. En dépit du fait qu'on ne se tient pas avec l'autre, il faut quand même qu'il y ait une sorte de partenaire, même s'il est multiple. Bon, je laisse pour une autre fois le symptôme de la danse contemporaine.

D'ailleurs comme je me rendrais prochainement au Brésil et qu'au Brésil il est impossible de faire un séminaire de psychanalyse sans danser le soir (*rires*), parce que sinon ils n'ont pas confiance dans ce que vous pouvez raconter (*rires*), je me ferai une idée plus précise, je m'interrogerai plus que par le passé sur le rapport avec les partenaires. Il semble que ça continue d'exister d'inviter quelqu'un à danser mais enfin ce qui est plutôt... et d'ailleurs souvent les dames le font, quand les messieurs ne sont pas assez portés sur l'exercice. Mais évidemment ça se perd un peu sur la piste de danse, ce rapport, et donc de l'extérieur on a tout de même l'impression de jouissance assez autistique, dont la référence à l'Autre est soumise à un certain suspens, une certaine équivoque, en tout cas à des substitutions que ne permettait pas, pas du tout le tango argentin par exemple.

Alors le partenaire c'est l'associé. Aussi bien le partenaire avec qui l'on danse, que celui avec qui l'on exerce, une profession, une discipline, ou avec qui on s'exerce, à un sport par exemple et c'est aussi celui avec qui l'on converse et également celui avec qui on baise. Avec le partenaire, on a partie liée, comme nous disons en français, dans une partie et le mot de partie mériterait lui-même qu'on s'y arrête et qu'on relève ses paradoxes qui vont jusqu'à ceux de l'objet partiel, comme on dit en psychanalyse et d'où Lacan a forgé son objet petit a.

Le mot de partie désigne l'élément du tout, c'est ce que formule d'emblée le dictionnaire *Robert*, mais il se découvre dans la suite des définitions, des traductions sémantiques que propose de façon toujours ambiguë, équivoque, le dictionnaire, il se découvre que le mot de partie désigne aussi bien le tout lui-même, en tant qu'il comporte des parties, que des parties prenantes à ce tout. Et c'est par là que le mot de partie est lié au jeu et qu'il désigne aussi bien la convention initiale des joueurs, c'est un usage de la langue classique, que la durée même du jeu, à l'issue de laquelle - dit Robert - sont désignés gagnant et perdant.

Si j'esquisse une théorie du partenaire, c'est pour autant que le sujet lacanien, celui auquel nous nous rapportons, celui auquel nous avons affaire dans la psychanalyse, le sujet lacanien est essentiellement engagé dans une partie. C'est-à-dire qu'il a de façon essentielle, non pas contingente mais nécessaire, de structure, il a un

partenaire. Le sujet lacanien est impensable sans un partenaire.

Dire cela, c'est rendre compte de ce qu'a d'essentiel, pour le sujet, ce qu'on appelle, depuis Lacan, l'expérience analytique, qui n'est rien d'autre qu'une partie qui se joue avec un partenaire. La question est de savoir comment comprendre ce que peut avoir d'essentiel pour un sujet la partie de psychanalyse, au sens où on dit la partie de cartes. Parce qu'on constate que la partie de psychanalyse prend, pour le sujet au moins qui s'y engage, prend pour lui une valeur essentielle.

Alors comment rendre compte de cette valeur que peut prendre, pour un sujet, la partie de psychanalyse, sinon en posant qu'il existe fondamentalement, et en dehors même de cet engagement, qui peut se faire ou ne pas se faire, qu'il existe une partie psychique, qui est inconsciente. Que le sujet comme tel, est toujours engagé, qu'il le sache ou pas, dans une partie.

Ça, ça suppose que déjà existe la psychanalyse et qu'on essaye, à partir de ce fait, d'en imaginer les fondements. Et en imaginer les fondements conduit à l'hypothèse d'une partie inconsciente et s'il se joue pour le sujet une partie inconsciente, c'est qu'il est fondamentalement incomplet. Cette incomplétude du sujet a d'abord été illustrée par Lacan dans le stade du miroir et, pour le dire dans les termes que j'utilise aujourd'hui, le stade du miroir c'est une partie que le sujet joue avec son image.

Si l'on considère cette construction de Lacan sur le fond de l'élaboration psychanalytique, on est conduit à dire que le stade du miroir est la version lacanienne du narcissisme freudien. De ce que Freud, précisément, a avancé dans son écrit « Introduction au narcissisme ». Et précisément le narcissisme freudien semblait propice à fonder une autarcie du sujet. C'est comme ça qu'on a lu le narcissisme freudien : qu'il y a un niveau ou un moment où le sujet n'a besoin de personne et qu'il trouve en lui-même son objet. Et on a fait du narcissisme freudien l'absence de partie. Et c'est de là, d'ailleurs, qu'on a soupçonné d'être illusoires les parties que pouvait jouer le sujet, au regard du narcissisme. Et précisément le stade du miroir inverse cette lecture puisqu'il introduit l'altérité au sein même de l'identité à soi. Et qu'il définit par là un statut paradoxal de l'image : l'image dont il s'agit dans le stade du miroir, c'est à la fois l'image de soi et une image autre. Cette partie imaginaire, la partie imaginaire du narcissisme, petit a petit a', comme Lacan l'a formalisé au plus simple, il l'a aussi bien décrit comme une impasse. Une impasse aussi bien par exemple sur le versant hystérique que sur le versant obsessionnel, dans la névrose. Une impasse c'est-à-dire que le sujet sort de cette partie toujours perdant, il n'en sort qu'à ses dépends et, de là, Lacan a introduit un autre partenaire que l'image, le partenaire symbolique, dans l'idée que la clinique comme pathologie s'enracine dans la partie imaginaire, dans les impasses, exactement, de la partie imaginaire.

Impasses qui nécessitent l'analyse comme partie symbolique et cette partie symbolique est supposée, elle, procurer la passe, c'est-à-dire une issue gagnante pour le sujet. Dans la perspective que je prends sur l'élaboration de Lacan à partir des termes que je mets en épingle, de la partie et du partenaire, l'analyse, ce devrait être une partie gagnante pour

le sujet. Le moyen de gagner la partie qu'il perd dans l'imaginaire et qui fait précisément sa clinique.

D'où le paradoxe de la position de l'analyste en tant que partenaire. L'analyste au sens de Lacan est supposé jouer la partie symbolique de façon à la perdre. Il ne peut gagner la partie, en tant qu'analyste, qu'à condition de la perdre et de faire gagner le partenaire sujet. De telle sorte que, sans doute, la position de l'analyste comporte une dimension d'abnégation et ce que Lacan appelle la formation de l'analyste s'enracine en ce point là. C'est apprendre à perdre la partie qu'il joue avec le sujet, et que le gain soit le gain du sujet. La formation de l'analyste, c'est accepter que son gain à lui, ce soit de perdre au profit du sujet.

Peut-être que je peux évoquer, comme on l'a fait devant moi, une fin d'analyse, dans sa rusticité, dans sa naïveté comme dit Lacan, dans sa brutalité, et qui met en valeur ce que ça comporte, pour le sujet, de gain, corrélatif pour l'analyste, à l'occasion, d'un certain désarroi. Voilà qu'au bout d'une longue trajectoire analytique, le sujet rêve qu'une chose, qu'on peut pas désigner autrement que par le terme de saloperie, sort de sa jambe et d'une couleur noire, la couleur même, disent les associations, qui est celle d'un objet qui figure dans le cabinet de l'analyste. Quelque temps plus tard, voilà le sujet qui énonce, avec crainte et tremblements, qu'il est un cochon, et de ce fait il fait tomber sur l'analyste le masque du loup, qui s'est en effet repu de ce cochon, lui-même assez actif du point de vue oral, mais enfin qui s'est repu de ce cochon pendant des années et puis enfin quelque temps plus tard ce sujet, jusqu'alors docile, respectueux, admiratif, de l'analyste, arrive à lui renvoyer ce trait, cette flèche, qui est déjà la flèche du parque, celle qu'on envoie en partant : « Vous êtes chiant », et c'est la fin ! Au terme d'une petite dizaine d'années, c'est là l'adieu, c'est là le merci, j'ai mon compte, sous ces espèces là : la saloperie noire, le je suis un cochon et le : vous êtes chiant. Ça fait une fin d'analyse tout à fait tenable, et voilà l'analyste, l'analyse, lieu de la vérité, réduite à son essence... de merde, comment le dire autrement, avec pour le sujet, le sentiment d'un merveilleux allégement, précisément de la recherche de la vérité qui ne culmine pas dans la vision de l'essence divine, mais bien dans le sentiment, dans la déclaration que l'élaboration véridique et les sentiments qui l'ont accompagnés, pour le sujet, tout ça c'est de la merde. C'est une vérité si l'on veut un peu courte, mais ça peut à mon sens valablement - c'est ce que j'ai dit à l'analyste qui me rapportait cet épisode - ça peut valablement représenter une fin d'analyse, et non pas une interruption.

Dans ces trois temps que j'ai détaillés, on aperçoit une saisissante, une brutale, pour le sujet lui-même brutale, conversion de l'agalma en palea, pour passer du grec au latin. La formation de l'analyste se situe exactement en ce point, d'assumer la conversion de l'agalma en palea et, au-delà même de l'assumer, de la vouloir, quand bien même le sujet est à ce propos tout à fait encore aveugle et que c'est pour lui impensable, voire, quand il y pense, douloureux.

J'ai parlé de l'impasse. Et Lacan, précisément, a décrit les structures cliniques comme des impasses. Comme des impasses d'ordre imaginaire, ce qui veut dire non pas des impasses illusoires mais des impasses imaginaires au sens où la

vérité a structure de fiction. Et pour Lacan, que les structures cliniques soient des impasses imaginaires au sens où la vérité a structure de fiction voulait dire que se sont autant de modes de tromperie, autant de mensonges.

La passe, étant à chercher toujours, depuis les débuts de son enseignement, du côté de ce qui ne tromperait pas. Et c'est pourquoi il a cru d'abord trouver cette issue du côté de l'Autre, du grand Autre, en tant que l'Autre de la Bonne Foi, celui qui ne trompe pas. Et c'est ainsi qu'il a distingué l'Autre-image et l'Autre-symbole, en posant que l'Autre-symbole était par excellence l'Autre qui ne trompe pas, comme il le formule et je vous renvoie à la page 454 des *Écrits*, « La solution, *dit-il*, est à chercher du côté de l'Autre, *avec un grand A* - il s'agit de la solution des impasses imaginaires - *la solution est à chercher du côté de l'Autre, place essentielle à la structure du symbolique* - j'abrège - *l'Autre garant de la Bonne Foi, nécessairement évoqué par le pacte de la parole.*

Je souligne ici le terme de nécessairement : il y avait pour le premier Lacan quelque chose qui ne cesse pas de s'écrire, quand on parle, c'est la référence à l'Autre qui ne trompe pas. Et, pratiquement, qu'est-ce que ça signifie, dans l'expérience ? Ça signifie, dans les termes mêmes de Lacan - page 458 cette fois-ci - qu'aux confins de l'analyse, dans la zone qui concerne ce qu'on appelle la fin de l'analyse et qui est aussi bien l'expulsion du sujet hors de son impasse, il s'agit de restituer une chaîne signifiante. La fin de l'analyse, si on oppose le partenaire-image et le partenaire-symbole, c'est la restitution d'une chaîne signifiante. À quoi Lacan voyait trois dimensions : une dimension qui touche au signifié, celle de l'histoire d'une vie vécue comme histoire, et donc ça suppose l'épopée narrée du sujet, sa narration continue de son existence, deuxièmement une dimension signifiante, la perception de sa sujétion aux lois du langage et troisièmement l'accès à l'intersubjectivité, au jeu intersubjectif, par où la vérité, disait Lacan, entre dans le réel.

Ces trois dimensions de la chaîne signifiante ultime, valent avant tout par l'absence qui éclate, à savoir par l'absence de toute référence au désir et à la jouissance. C'est ce que comporte essentiellement l'idée d'une partie qui est joué avec le partenaire symbole. Cette partie et son issue gagnante laissent de côté tout ce qui concerne désir et jouissance. Et il faut bien dire que la phénoménologie de l'expérience analytique va dans cette direction, puisqu'on s'y absente de toute jouissance qui serait là assimilable à ce qui s'obtient plus ou moins, de façon plus ou moins satisfaisante, avec le partenaire sexuel. La phénoménologie de l'expérience analytique semble mettre en évidence que le partenaire essentiel du sujet c'est l'Autre du sens. Comme on le dit : enfin on peut parler dans l'expérience analytique. Enfin on peut mettre des mots sur ce dont il s'agit, opportunité que les aléas de l'existence ne faciliteraient pas au sujet. Autrement dit, il semble que l'analyse fonde et précisément par sa méthode, par les moyens qu'elle emploie, un privilège de la sémanticité sur la sexualité. Le privilège du sémantique sur le sexuel.

De telle sorte que l'analyse, l'opération analytique, peut être, dans cette perspective, définie comme la substitution à tout partenaire-image du partenaire-symbole. Et c'est là, si on

restitue cette dimension, que l'on peut saisir le privilège, retrouvé par Lacan dans un second temps, du phallus freudien comme signifiant. Tel que je l'introduis, il me semble que l'on aperçoit que ça comporte une modification du concept de l'Autre. L'Autre tel que je l'ai évoqué, c'était l'Autre de la Bonne Foi, le dieu des philosophes. Parler du phallus comme signifiant, c'est dégrader cet Autre, c'est dire qu'il y a dans l'Autre quelque chose du désir.

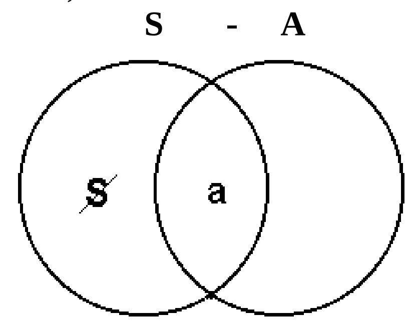
Et d'où ce que Lacan alors a élaboré du partenaire-symbole comme étant le phallus. C'était arracher le désir à l'imaginaire et l'assigner à l'Autre, au partenaire grand Autre. Le phallus est un signifiant, cette novation qui a fait trembler sur ses bases la pratique analytique, le phallus est un signifiant, cette novation de Lacan veut dire que l'Autre n'est pas seulement l'Autre du pacte de la parole, que c'est aussi bien l'Autre du désir. Et de ce fait le partenaire-symbole est plus complexe qu'on pouvait le penser. Ça a conduit précisément Lacan à une relecture et à une réécriture de la théorie freudienne de la vie amoureuse où le partenaire-symbole apparaît d'un côté comme partenaire-phallus, et de l'autre côté comme partenaire-amour, c'est-à-dire pas simplement comme partenaire de la Bonne Foi, par rapport aux tromperies imaginaires, mais comme un partenaire complexe qui se présente d'un côté comme le partenaire-phallus et de l'autre côté comme le partenaire-amour, avec une dialectique diversifiée selon le sexe. C'est ce que comporte le texte, qu'il m'est arrivé plusieurs fois de commenter, de « La signification du phallus ».

Et donc nous pourrions déjà ajouter à notre énumération le partenaire-phallus et le partenaire-amour, de même leur mettre leur petit signifiant phi (φ) et A barré. Mais ajoutons tout de suite le partenaire majeur que Lacan introduit au sujet, c'est le partenaire petit a. Le partenaire essentiel que Lacan a révélé, et ce à partir de la structure du fantasme c'est l'objet petit a, c'est-à-dire non pas l'Autre sujet, non pas l'image, non pas le phallus, mais un objet prélevé sur le corps du sujet. Et on peut dire que le partenaire essentiel que Lacan, à partir de là, a élaboré, et qui l'a conduit au partenaire-symptôme, c'est, sous diverses figures, le partenaire-jouissance du sujet.

image
symbole
phallus φ
amour $\not{A}$
a

symptôme

Son texte, que j'ai aussi souvent commenté, de « Position de l'inconscient » sans doute institue en face de l'espace du sujet qui est représenté par un ensemble, le champ de l'Autre,



et donc on y retrouve en quelque sorte ce partenariat fondamental du sujet et de l'Autre, mais ça n'est que pour montrer, dans ce partenariat, que sa racine, c'est l'objet petit a, et que le

sujet dans l'Autre a essentiellement comme partenaire l'objet petit a, qu'à l'intérieur du champ symbolique, à l'intérieur de la vérité comme fiction, il a affaire, il traite, il s'associe essentiellement dans le fantasme, avec l'objet petit a et qu'en quelque sorte la substance non seulement de l'image de l'Autre mais bien du grand Autre, c'est l'objet petit a.

Et c'est là poser que le partenaire essentiel, c'est l'objet petit a, pour le sujet. On peut dire qu'à partir de ce mathème, l'enseignement de Lacan n'a fait qu'en dérouler les conséquences et précisément concernant la sexualité. Qu'est-ce que la sexualité, qu'est-ce que l'Autre sexuel, si le partenaire essentiel du sujet c'est l'objet petit a, c'est-à-dire quelque chose de sa jouissance ?

Au temps où Lacan nous présentait ce schéma, il pouvait dire que la sexualité est représentée dans l'inconscient par la pulsion. Et un temps était nécessaire avant de s'apercevoir que la pulsion ne représente pas la sexualité, elle ne la représente pas en tant que rapport à l'Autre sexuel, elle la réduit au contraire au rapport à l'objet petit a. Autrement dit la phrase, que je prélève dans cet écrit de Lacan, « Position de l'inconscient », *la sexualité est représenté dans l'inconscient par la pulsion,* cette phrase comporte des conséquences qu'il a fallu plusieurs années à Lacan pour admettre, en particulier la conséquence que si la sexualité n'est représentée dans l'inconscient que par la pulsion, ça veut dire qu'elle n'est pas représentée dans l'inconscient, qu'elle est représentée par autre chose, que c'est une représentation non représentative. Et la conséquence de cette non représentation, c'est ce que Lacan a formulé d'une façon fulgurante, par le non-rapport sexuel, le non-rapport sexuel veut dire que le partenaire essentiel du sujet c'est l'objet petit a, c'est-à-dire c'est quelque chose de sa jouissance à lui, c'est son plus-de-jouir. En cela son invention de l'objet petit a veut dire déjà qu'il n'y a pas de rapport sexuel, c'est-à-dire que le partenaire du sujet c'est l'objet petit a, ce n'est pas l'autre sexuel.

Le rapport sexuel n'est pas écrit, qu'est-ce que ça veut dire ? Ça ne veut pas dire que c'est faux, ça veut dire que c'est une formule qui n'est pas dans le réel, que c'est absent, non pas faux mais absent. Et ça donne la raison de la contingence, ça laisse place à la contingence et même, ça démontre la nécessité de la contingence dans ce qu'on pourrait appeler l'histoire sexuelle du sujet, la narration de ses rencontres, ça explique qu'il n'y ait que rencontre. La contingence, Lacan l'avait déjà découverte il y a très longtemps, précisément quand il isolait la fonction du signifiant, c'est que le signifiant, et comme la moindre étymologie le montre, le signifiant emporte avec lui de l'arbitraire. Nulle part la dérivation du sens des mots que nous utilisons n'est écrite comme nécessaire. Ce sont toujours des rencontres. Chaque mot est une rencontre et l'incidence de chaque mot sur le développement érotique du sujet est marquée de cette contingence. C'est ce qu'on a représenté sous les aspects du traumatisme, que c'est toujours une rencontre et toujours une mauvaise surprise. Une histoire, l'histoire vécue comme histoire, c'est l'histoire des mauvaises surprises qu'on a eu.

C'est ainsi que Lacan pouvait dire, bien avant d'arriver au non-rapport sexuel mais c'est déjà en quelque sorte contenu là, il pouvait dire « c'est

par la marque d'arbitraire propre à la lettre, que s'explique l'extraordinaire contingence des accidents qui donnent à l'inconscient sa véritable figure », page 448 des *Écrits*. L'extraordinaire contingence. Une analyse ne fait que mettre en valeur, que détacher cette extraordinaire contingence. Ce qu'on appelle l'inconscient, ce sont les conséquences de l'extraordinaire contingence. La contingence c'est celle-là même que l'instance du signifiant comme tel imprime dans l'inconscient. Et donc cette contingence est intrinsèque au rapport au signifiant et il a fallu simplement une dizaine d'années à Lacan pour rendre raison de cette contingence par le non-rapport sexuel. S'il y a cette contingence, c'est qu'il y a corrélativement quelque chose qui n'est pas nécessairement inscrit.

Le partenaire, en tant que partenaire sexuel, n'est jamais prescrit, c'est-à-dire programmé. L'Autre sexuel n'existe pas en ce sens, au regard du plus-de-jouir. Ça veut dire que le partenaire vraiment essentiel, c'est le partenaire de jouissance, c'est le plus-de-jouir même. D'où l'interrogation sur la choix, chez chacun, de son partenaire sexuel.

Et bien le partenaire sexuel, il ne séduit jamais que par la façon dont lui-même s'accommode du non-rapport sexuel. On ne séduit jamais que par son symptôme. Et c'est pourquoi Lacan pouvait dire, dans son séminaire *Encore*, que ce qui provoque l'amour, ce qui permet d'habiller le plus-de-jouir d'une personne, c'est la rencontre, chez le partenaire, des symptômes et des affects, de tout ce qui marque chez chacun, la trace de son exil du rapport sexuel.

C'est une nouvelle doctrine de l'amour. L'amour ne passe pas simplement par le narcissisme, il passe par l'existence de l'inconscient. Il suppose que le sujet perçoive chez le partenaire le type de savoir qui, chez lui, répond au non-rapport sexuel. Il suppose la perception chez le partenaire du symptôme qu'il a élaboré du fait du non-rapport sexuel. Et c'est bien dans cette perspective que Lacan a pu poser, dans son séminaire *Encore*, que le partenaire du sujet n'est pas l'Autre, avec un grand A, mais ce qui vient se substituer à lui sous la forme de la cause du désir. C'est là la conception radicale du partenaire, qui fait de la sexualité un habillage du plus-de-jouir.

L'avantage, c'est que ça rend compte par exemple de la toxicomanie. La toxicomanie épouse les lignes de la structure, la toxicomanie est un anti-amour, la toxicomanie se passe du partenaire sexuel, et se concentre, se voue, au partenaire asexué du plus-de-jouir. La toxicomanie sacrifie l'imaginaire au réel du plus-de-jouir. Et par là, il faut bien dire qu'elle est d'époque, la toxicomanie, de l'époque qui fait primer l'objet petit a sur l'idéal, comme j'en proposais la formule au début de ce séminaire. Elle est de l'époque où grand I vaut moins que petit a,

$$\mathbf{I < a}$$

et si on s'intéresse à la toxicomanie, qui est de toujours, si on s'y intéresse aujourd'hui, c'est bien parce qu'elle traduit merveilleusement la solitude de chacun avec son partenaire plus-de-jouir. La toxicomanie est de l'époque du libéralisme, c'est-à-dire de l'époque où on se fout des idéaux, où on ne s'occupe pas de construire le grand Autre, où les valeurs idéales de l'Autre national palissent, se désagrègent, en face d'une globalisation où personne n'est en

charge, une globalisation qui se passe de l'idéal.

On a parlé ici même, il y a peu, de l'immigration, légale ou clandestine, avec les bons sentiments qui sont les nôtres. Nous avons témoigné que nous n'étions pas pour faire là des différences mesquines, nous étions pour l'immigration, qu'elle soit légale ou clandestine : et bien nous sommes libéraux, le libéralisme ne demande pas autre chose, le libéralisme est pour que ça circule dans tous les sens. Parce que le résultat, espéré au moins, par l'économiste libéral, c'est que ça fasse baisser les salaires et que par là même que ça favorise la production. Les libéraux américains, ceux qui croient aux vertus du laisser-faire sont pour des frontières poreuses, parce que ça favorise la production et que ça pèse sur les salaires. Et la résistance à cette circulation générale se fait au nom de l'idéal national, de telle sorte que la sensibilité anti-nationaliste, qui est celle de la gauche morale, comme on dit, est tout à fait convergente avec les intérêts de l'économie libérale.

Dans ce contexte - oui enfin ça n'est pas drôle, mais enfin on n'est pas ici pour dire des choses drôles - dans ce contexte, Lacan s'est intéressé au symptôme littéraire, c'est-à-dire un symptôme qui sans doute chatouille l'Autre, l'Autre universitaire, le Savoir, mais qui comporte essentiellement une jouissance pour le sujet et c'est là qu'il a inscrit sa référence à James Joyce, sur quoi je reviendrais peut-être la fois prochaine.

Peut-être que je peux terminer, avant de passer la parole à Éric Laurent, sur le sens à donner, dans cette perspective, à l'inconscient interprète, formule que j'avais lancée et qui a fait gloser.

Qu'est-ce que l'inconscient interprète ? Posons-nous cette question. L'inconscient interprète précisément le non-rapport sexuel. Et, en l'interprétant, il chiffre le non-rapport sexuel, c'est-à-dire que ce chiffrage du non-rapport sexuel est corrélatif du sens qu'il prend pour un sujet. Le chiffrage du non-rapport sexuel, ce qu'il délivre d'abord, c'est le symptôme. Et le symptôme, en cela, va plus loin que l'inconscient dans la mesure où il est susceptible de s'incarner dans ce qu'on connaît le mieux, à savoir le partenaire sexuel. Je reprendrais la prochaine fois.

Applaudissements.

Éric Laurent :

Alors, je reprendrais en partant plutôt du début de ton exposé, où tu évoquais le statut de langue universelle de l'anglais, puisque cette fin de semaine a été passée pour un certain nombre d'entre nous dans l'anglais et en effet, dans cette langue vraiment *lingua franca,* puisque réunissant sous la bannière de l'EEP, un nombre assez divers de nationalités, dans la langue anglaise, et à Londres. L'anglais non pas langue diplomatique mais en effet cet anglais mixte, accueillant, permettant de brasser des accents assez divers et dans un Londres où ce qui frappe, quand on vient de Paris, c'est l'extraordinaire vitalité de cette ville, qui incontestablement remue, grouille le soir, avec des gens qui se pressent, qui n'ont pas l'air d'avoir peur des uns des autres, où la densité humaine est forte, dans le centre, et on voit d'ailleurs l'usage de la nation, assez différent nettement moins frileux que le notre, plus vital, plus désordre, donc accueillant.

Alors, on dit que l'anglais est accueillant à la fois par sa faiblesse syntaxique, son absence d'académie, et sa capacité à fabriquer du vocabulaire à l'aide d'à peu près tout

ce qui passe de pratiques, de langues, de mots nouveaux, intégrés par l'usage. On a là un rapport étonnant entre cette nation de marchands, de pillards, rentrée tard dans le rang européen, mais qui a toujours fait preuve d'un beau réalisme, Lacan y faisait hommage, et qui va avec cette richesse nominaliste qui leur fait fabriquer des mondes, et d'ailleurs on a eu la surprise, arrivant à Londres et voulant savoir ce qui s'y dit, ce qui s'y fait, quelles sont les pratiques, le premier réflexe c'est d'acheter *Time-out*, qui indique tout ça, et le supplément de *Time-out* était entièrement consacré à Paris, c'était la semaine où c'était sur Paris, 48 pages sur Paris, d'un descriptif où on a l'impression d'un tout autre Paris et je vous conseille d'acheter *Time-out* cette semaine et vous verrez la ville autrement une richesse de vocabulaire décrivant donc toute une série de pratiques, dont on ne se douterait pas à y vivre. Donc je recommande fortement ce nominalisme anglais appliqué à notre cadre de vie. Mais enfin on n'était pas là pour s'amuser, on était là pour suivre une partie, dans les termes que Jacques-Alain Miller développe, et bien cette partie du *gender* puisque c'était une enquête de deux jours sur les limites cliniques que l'on peut assigner à la diffusion de l'abord du sexe, spécialement dans les milieux universitaires, par l'identité de genre, le *gender identity*, qui a permis à la fois, dans l'université et dans la clinique psychiatrique, de redistribuer les rôles sexuels, au fond, en dehors de la sexuation.

Donc dans cette *gender identity*, l'identité de genre, l'enjeu était de savoir jusqu'où on peut se fier sur cette redistribution, de cette facticité du sexe, cette comédie des erreurs et s'il y a en français une traduction de genre, c'est plutôt le mélange des genres, une partie sans règle adéquate. Donc on a cherché à la fois, comment la clinique qui fait obstacle par sa résistance et par les formes du symptôme, comment elle fait obstacle à la facticité et à quoi est confrontée notre époque, les fictions épuisées qui pourraient régler les rapports des identités de genre, une fois définies comme identité. Que les fictions soient épuisées, qui en feraient la règle, on le voit par le mariage trop transformé, les *same sex unions*, les unions administratives, les familles monoparentales, les certificats de concubinage, les réductions à la SNCF, les non mariages déclarés, etc., on en passe et des meilleures, et ce qui faisait d'ailleurs que le dimanche matin de ces journées s'étalait sur le journal, la grande nouvelle qui était que les scouts anglais reconnaissaient dans leurs rangs, admettaient la reconnaissance de leaders homosexuels déclarés, et que ça avait mis la famille de Baden Powell dans un état épouvantable.

Et donc, comment les *genders*, redistribution de *gender identity*, essayaient à partir, semble-t-il, du discours universitaire, de fabriquer un type de fiction, qui prendrait le relais d'autres fictions épuisées, mais néanmoins ne pouvait pas cacher que la véritable partie n'était pas le dialogue de l'identité de genre mais ce qui se dégageait à la fois de multiples tyrannies du narcissisme des mois et de leur modes de vie, de leur styles de vie, *the live style*, où pour chaque moi, cherchant l'originalité de son mode de vie, de son mode de jouir plus exactement, si le véritable système du moi est comme l'avait à un moment développé Jacques-Alain Miller à la Curuña, en Espagne, que le noyau caché du moi c'était son style de jouir.

Ces différentes tyrannies narcissiques, ce qu'elles vérifiaient, c'était plutôt, dans les termes de Lacan, la norme mâle, les normes de la jouissance phallique, qui ne permettait rien d'autre que, certes, une législation possible sur ces normes, précisément, ces normes mâles, juxtaposées, mais qui néanmoins, pour nulle d'entre elles, ne pouvait prétendre à être la bonne, à être ça, à être ce qui pourrait capitonner cet ensemble. On a donc exploré les limites de cette juxtaposition sans que l'une d'entre elles puissent faire capitonnage réel.

Mais, j'en étais resté à non pas le capitonnage impossible des styles de vie, mais à ce qui, dans l'IPA, était ressenti comme le capitonnage impossible des styles d'interprétations, qu'il y avait des langues d'interprétation fort diverses et que le réalisme était en panne de trouver sur quel point ou comment les accorder, et qu'il y avait diverses tentatives. Nous avions vu celle de Monsieur Wallerstein et les réponses qu'avait données le président Etchegoyen à ces diverses tentatives.

Et je voudrais donc là en prendre d'autres, tentatives, ou d'autres réponses à ce même malaise. Et en particulier, la façon dont le psychanalyste, qui n'a pas un rôle institutionnel dans l'IPA, mais dont le traité, dont l'intervention, est spécialement réglée sur cette question, qui est Madame Davidson, Marcia Cavell, dont le livre s'intitule *The psychoanalytic mind from Freud to philosophy* qui est paru à Harvard University Press en 93, et qui sur ce point, centre son effort pour répondre à la question, bien que l'intitulé soit bizarre, *from Freud to philosophy,* il faut bien dire qu'il y a de ça dans son livre, mais peut-être que le suivant sera *The psychoanalytic mind II from philosophy to Freud*, ça pourrait faire retour.

En tout cas elle cherche dans son livre à définir ce qui serait le réel en jeu, en tout cas le capitonnage possible de l'interprétation en psychanalyse. Elle critique la perspective tracée par Wallerstein, d'une toute autre façon que le faisait Etchegoyen. Là, je vous rappelle donc l'idée de Wallerstein, qui était : la psychanalyse finalement a un fond commun qui sont les faits cliniques, et puis elle a des théories cliniques qui sont des niveaux d'abstraction supérieure et comme ce sont des niveaux d'abstraction supérieure et bien, là ça peut varier, car à ce niveau-là, on a le droit d'avoir des phrases de niveau complexe qui incluent des points de vue, des accents, des concepts particuliers. Mais pour savoir le sens des phrases qui sont prononcées dans les langues d'interprétations dérivées des théories cliniques, il faut les décomposer en faits cliniques somme toute élémentaires qui permettraient d'avoir le sens de ces théories cliniques.

Alors, elle, qui est plus cultivée dans ces questions que tous ses collègues, critique ce point de vue en notant que tout de même il y a un article de Quine qui s'appelait *Les deux dogmes de l'empirisme*, il date de 53. Quine, on le connaît, critique l'idée que le sens d'une phrase s'analyse en fait et qu'on comprendrait le sens lorsqu'on arriverait à réduire la théorie à des faits. Il note que pour la plupart des théories scientifiques, cette distinction est absurde et que comprendre ce que veut dire un quark en physique, ça n'est rien d'autre que l'usage que l'on a de la théorie qui a mis au point le quark, et que la distinction du fait et de la théorie, à partir d'un certain

degré de complexité, dès qu'on sort de la naïveté n'a plus de valeur et c'est ainsi que Quine mettait en cause, mettait en question, les approches vérificationnistes qui étaient celles de celui qui était son Autre, avec lequel il parlait, Carnap.

Elle-même, Madame Cavell, considère que ça n'est pas en partant de ce type d'approche que l'on arrivera à situer la place de ce qui est la référence commune ou le fond commun entre les différentes langues analytiques. Et elle considère qu'il faut donc le situer dans son titre *The psychoanalytic mind*, il faut un type d'hypothèse sur le sujet, donc sur le *mind*, psychanalytique, elle le formule pas tout à fait comme je viens de le faire, mais ça revient quand même à cela qui est qu'il faut expliquer comment ce *psychoanalytic mind* répond à l'interprétation. Ce qu'il y a de commun, ça n'est pas le problème de ces langues d'interprétations, le grand mystère, c'est que justement ça réponde à l'interprétation.

Et c'est pour cela qu'elle se lance dans une traduction de la psychanalyse dans des termes, qui sont ceux de Davidson, qui, lui, est justement l'exposant d'une théorie radicale de l'interprétation ou d'une conception de l'activité de savoir, l'établissement de la référence, comme essentiellement interprétative. Et, ainsi, distingue dans son abord, plusieurs façons de situer le problème, plusieurs façons de situer l'inconscient. Elle note qu'en général, lorsqu'on lit Freud, on établit la lecture la plus commune, qui est de penser que l'inconscient freudien est un inconscient, dit-elle, à une personne. C'est un inconscient à la première personne, solitaire et pour cela elle relit les articles métapsychologiques de Freud, à la lumière d'une sorte d'un inconscient freudien déduit de la première personne comme Descartes en déduisait la conscience, mais, tournée vers, là encore, un intérieur.

C'est ainsi qu'elle relit l'article de Freud de 1915, « L'inconscient » et en particulier la page 71, de l'édition française, où Freud s'interroge sur son hypothèse de l'inconscient. Et il dit ceci : « La psychanalyse n'exige rien d'autre que le procédé d'inférence qui est d'attribuer une conscience aux autres, soit appliqué à la personne propre. Si l'on fait ce pas, il faut dire que tous les actes et les manifestations que je remarque en moi, et que je ne sais pas relier au reste de ma vie psychique, doivent être jugés comme s'ils appartenaient à une autre personne et qu'on doit les expliquer en leur attribuant une vie psychique », d'une part et un peu plus loin, page 73, « il ne reste pas d'autre solution à la psychanalyse que de déclarer les processus psychiques inconscients en soi, et de comparer leur perception par la conscience, à la perception du monde extérieur par les organes des sens. L'hypothèse psychanalytique nous apparaît d'une part comme une forme dérivée d'un animisme primitif et d'autre part comme la suite de la correction apportée par Kant à notre conception de la perception externe ». C'est là ensuite le noyau central « de même que Kant nous a avertis de ne pas oublier que notre perception a des conditions subjectives et de ne pas la tenir pour identique avec le perçu inconnaissable, de même, la psychanalyse nous engage à ne pas mettre la perception de conscience à la place du processus psychique inconscient qui est son objet ».

Donc à la fois Freud construit son inconscient dans ces pages comme une réflexion interne, n'est-ce pas, un œil

qui permet de percevoir le processus inconscient et en même temps sur ce mode kantien de l'objet qui se dérobe noumène qui échappera à la description de ce qui apparaît.

Ces textes là freudiens sont utilisés par Madame Cavell pour souligner qu'il y a tout un courant de la psychanalyse qui, s'autorisant de ça, en fait une *first person approach,* une déduction à partir du sujet. Elle oppose à cela bien sûr une autre théorie, puisqu'elle note que le grand ennui de tous les psychanalystes qui se sont appuyés essentiellement là-dessus, c'est qu'ils ont du mal à expliquer la communication, ils ont du mal autrement dit à situer l'intersubjectivité. Pour elle, l'école de la relation d'objet, ou les relations mère-enfant, voilà ce qui, pour elle, est un autre courant psychanalytique, qui fait obstacle à cette déduction « sollipsiste » entre guillemets. À partir de là, elle s'appuie sur une autre perspective dans la philosophie analytique et elle prend sa trinité où elle va déduire sa position chez Wittgenstein, Quine et Davidson. Et Wittgenstein, bien sûr, celui des « Investigations philosophiques », texte qui est écrit par Wittgenstein contre son traité, contre le fait qu'on pouvait avoir des faits et que les phrases s'analysaient en terme de faits et que le reste, on ne pouvait pas le dire. Il fallait montrer ces faits là et c'était ça qui permettait d'analyser ce qui était dit.

Le deuxième Wittgenstein refuse l'analyse même qu'il avait tracée et part de la phrase comme unité, non-décomposable et à partir des phrases construit les jeux de langage dans lesquels sont prises ces phrases, seule perspective permettant de les citer en sachant le sens que ça peut avoir.

À partir de là, donc, elle considère que Quine, elle enrôle Quine dans la série, comme celui qui aussi, par son holisme, par l'accent qu'il a mis sur le fait que le sens d'une phrase ne peut pas être donné par l'examen de l'une ou des éléments qu'elle comporte, mais par l'ensemble des phrases avec lesquelles elle a rapport et donc le sens, que l'on convoque, le sens sur un tribunal qui est l'ensemble du discours, elle considère que Quine par cette approche pourtant bien différente de celle de Wittgenstein, est de ceux qui permettent d'installer un lieu de l'interprétation.

Et, ça lui permet de passer au troisième nom qu'elle invoque, Davidson, car ce que Quine amène, c'est un principe radical d'indétermination de la traduction. Autrement dit, pour savoir ce que l'on dit, on convoque l'ensemble de l'Autre, mais finalement la seule façon, étant donné qu'on peut toujours retraduire un état du monde par une autre théorie, la seule façon de limiter cette retraduction permanente, c'est la science qui seule établit la référence, Jacques Alain Miller avait noté au début de cette année, cette position de Quine et comment s'en sont affranchis ensuite ses élèves.

Davidson, lui, a essayé en effet de partir d'une autre façon, de fixer les règles, un point de capiton, à cet ensemble de ce lieu de l'interprétation. Et il y a quelque chose de drôle dans le livre de Marcia Cavell, c'est qu'elle cite à la fois Davidson certes, mais aussi Cavell, Stanley Cavell, son premier mari, qui, lui, a été l'un de ceux qui a beaucoup fait aussi pour que l'on voie dans Wittgenstein non pas son aspect positiviste logique mais bien plus l'étonnante conception des jeux de langage. Lui, Cavell, note que si l'on

prend les jeux de langage au sérieux, on ne fait pour chercher un sens que se projeter d'un jeu de langage à un autre, d'un mode d'interprétation à un autre, sans garantie ni de l'universel du discours, ni des règles, ni de règles que l'on puisse connaître d'avance. D'où, dit-il, l'horreur qu'il y a à circuler sans garantie dans les jeux de langage, une horreur qui est qu'on dépend radicalement de l'accord du partenaire.

Alors que Davidson, lui, part de cette idée qu'on ne peut chercher ce que veut dire ce que l'on dit, qu'en cherchant l'accord de l'Autre mais au moins en lui prêtant deux choses, d'une part un principe de charité qui est qu'il doit être rationnel, c'est la charité rationnelle, une sorte de charité laïque, et que d'autre part il faut au moins qu'en un point je puisse comprendre la vérité littérale de ce que vous dites, que l'adéquation au moins en un point on saisisse ce que l'autre veut vraiment dire. Pour Davidson c'est qu'en un point quand même l'indétermination de la traduction cesse. Sinon qu'elle me laisse une chance qu'en effet il y ait une correspondance. Ce qui est drôle, c'est que madame Cavell a préféré, pour son second mariage, quelqu'un qui ait une théorie telle que quand même en un point il y a un capitonnage et au moins qu'on sache à quelle règle on joue avec lui, plutôt que le premier, qui lui, met l'accent sur le fait que on ne sait absolument pas ce que l'on fait quand on traduit, quand on passe d'un jeu de langage à l'autre et qui introduit une insécurité fondamentale et un scepticisme radical dans les jeux auxquels on joue.

Elle a fait son choix, je ne me permettrais pas de le souligner davantage, mais au moins simplement que ça donne un autre relief à cette théorie du partenaire et du partenaire interprétatif.

Alors je resterai là-dessus et je continuerai la prochaine fois.
Applaudissements.

Fin de la quatorzième séance du séminaire Laurent/Miller

(mercredi 26 mars 1997)

L’Autre qui n’existe pas et ses Comités d’éthique

Éric Laurent
Jacques-Alain Miller

Quinzième séance du séminaire

(mercredi 2 avril 1997)

Jacques-Alain Miller :

Nous n’avons pas vraiment donné, malgré nos bonnes intentions du début d'année, la forme de séminaire à ce qui s'appelle séminaire. Là, pour terminer ce trimestre nous avons pensé avoir recours à un troisième, notre collègue Hugo Freda, pour la raison suivante qu’Éric Laurent comme moi-même nous avons à diverses reprises, chacun à notre façon, évoqué, parmi les symptômes sociaux contemporains, la toxicomanie. Or, Hugo Freda, a, parmi nos collègues, spécialement développé l’intérêt pour la théorie et le traitement de ce que nous rangeons ici sous la rubrique symptôme.

Il est d’ailleurs, à côté de sa pratique proprement analytique, fondateur et responsable d'une institution qui s'occupe spécialement de ceux qu'on appelle des toxicomanes. Au cours des années, il a d’ailleurs conseillé diverses institutions, en France, en Europe, comme en Amérique Latine, et il est, dans notre milieu, une référence à ce propos. C'est pourquoi nous lui avons demandé, pour le début de cette séance, de rappeler les données dont il part et quelques uns des résultats auxquels il pense être parvenu.

À la suite de son intervention, que nous ne connaissons pas, je suppose que nous aurons quelque chose à dire et ensuite Éric Laurent poursuivra sa partie du séminaire et moi la mienne.

(*S'adressant à Francisco Hugo Freda*) Si vous voulez...

Francisco Hugo Freda :

Merci. J'ai intitulé la présentation d'aujourd'hui « La toxicomanie, une nouvelle forme du symptôme ».

Il y a dans l'enseignement de Jacques Lacan une série de références à la toxicomanie. Elles sont six à ma connaissance. La première date de 1938 et la dernière de 1975. Ces références ne constituent pas une théorie, mais elles donnent une certaine conception du phénomène. Pour le psychanalyste il s'agit d'extraire cette conception pour fonder une esquisse de théorie qui lui permettra d'orienter une pratique.

Il faut constater que Lacan ne parle jamais du toxicomane, il parle d'intoxication, de toxicomanie, de drogue, du haschich, d'expérience vécue de l'hallucinogène.

On doit postuler donc que le toxicomane se trouve à l'intérieur de ces termes, qu'il faut le construire, l'inventer, le rendre apte à la psychanalyse, ce qui implique en quelque sorte d'ouvrir la psychanalyse au toxicomane. Je postule qu'à partir de la conception lacanienne de la toxicomanie cette possibilité existe à la différence de celle de Freud qui tend à exclure ces types de manifestations de l'action de la psychanalyse.

Cependant il y a un point sur lequel Freud et Lacan sont d'accord : la toxicomanie c'est une solution, une solution heureuse, jamais un

symptôme. La définition de Lacan de la drogue en 1975 et la remarque de Freud dans *Malaise dans la civilisation* le prouvent. La toxicomanie est peut-être une nouvelle forme du symptôme comme Bernard Lecœur et moi même avons essayé de le démontrer il y a déjà plus de dix ans. Le toxicomane est un des représentant majeurs de ces nouvelles formes du symptôme que la modernité présente au monde. En ce sens il est, sans le savoir évidement, un prototype de la modernité.

Cette affirmation mérite une justification, un développement.

Je vous propose aujourd'hui d'exposer les références prélevées chez Lacan qui permettent d'étayer une telle hypothèse.

La première des indications de Lacan en 1938, les *Complexes familiaux* donne le ton : sur le fond d'une « toxicomanie par la bouche » comme effet d'un traumatisme psychique : « le sevrage », le sujet tend à reconstituer « l'harmonie perdue ». C'est une quête qui tend vers une assimilation « parfaite de la totalité à l'être ». L'accent est mis dans la réponse du sujet devant l'expérience de la séparation, de la division, que le sevrage inscrit dans l'existence.

En 1946, « Propos sur la causalité psychique » à nouveau, la séparation se fait jour. Devant « La discordance primordiale entre le Moi et l'être » il y a des tentatives illusoires de résolution. C'est l'intoxication organique qui est prise comme exemple de celles-ci. Cependant cette tentative exige « l'insaisissable consentement de la liberté », ce qui rend perceptible le fait que c'est seulement dans la relation au signifiant et à l'ordre de détermination que la décision de l'intoxication peut être comprise, sans minimiser la part de méconnaissance que cette résolution comporte.

En 1960, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », c'est la notion du sujet comme telle qui est proposée par « l'expérience freudienne ». Elle est mise en tension avec les tentatives appelées « états de connaissance ». Ceux-ci tendent à récupérer l'unité du sujet devant la constatation du gouffre de la division. Dans cette discussion « l'expérience vécue de l'hallucinogène » prend une place à côté de l'enthousiasme platonicien et du samadhi bouddhiste.

L'étude des ces états permet de comprendre ce qu'ils visent :

a) la réduction de toute division ;

b) l'ascèse totale, c'est à dire l'élimination de toute dimension de la jouissance en tant qu'entrave au processus libre de la pensée.

Ces trois premières références constituent un ensemble bien précis.

Elles définissent un type de réponse du sujet devant la reconnaissance de l'existence de l'inconscient dont l'intention du premier est d'effacer l'existence du second.

Ces considérations se trouvent à l'intérieur d'une réflexion plus vaste sur les conséquences subjectives qu'imprime le narcissisme à la réalité psychique.

Il faut tirer de ces trois remarques de Lacan la conclusion suivante : l'intoxication, sous toutes ses formes, est une réponse non symptomatique qui tente d'annuler la division, la marque d'une position subjective caractérisée par un : ne rien vouloir savoir de l'inconscient. Il s'agit dans ces « états » d'un choix : entre l'aphanisis et le signifiant. Le sujet opte pour le premier.

Le deuxième groupe des remarques est centré autour des notions de drogue et de toxicomanie.

En 1966, « Psychanalyse et Médecine » : le destin que le discours de la science réserve à la toxicomanie génère une nouvelle définition de la toxicomanie et du statut des nouveaux produits « tranquillisants et hallucinogènes ».

Ces produits ordonnent des nouvelles pratiques qui imposent au médecin deux orientations : « un usage ordonné... des toxiques » et « une dimension éthique qui s'étend dans la direction de la jouissance ».

Cette référence se présente comme une véritable bande de mœbius, qui montre les différents visages de la jouissance. Celle-ci localisée dans le corps, lieu de son inscription, se déplie de telle sorte que ses prolongements font perdre à la jouissance son véritable rapport au corps.

Il s'agit d'un processus de dé-localisation de la jouissance, c'est le regard aveugle des appareils de mesure par exemple, qui n'ont qu'un rapport lointain avec la jouissance.

C'est propre au discours de la science d'ignorer la dimension de la jouissance ce qui lui permet de produire des substances qui vont « des tranquillisants aux hallucinogènes » pour recueillir des informations « sur le monde extérieur ».

La fonction et le nouveau statut de ces substances font que la notion de toxicomanie s'est modifiée : le caractère policier original se transforme en orientation épistémo-somatique et redéfinit la notion de la drogue en tant que produit de la science.

Les mesures prises actuellement par les autorités sanitaires en matière de substitution confirment avec trente ans d'écart les propos de Lacan.

En 1973, *Les non dupes errent* : Une nouvelle ère se fait jour à partir de la clinique borroméenne. L'équivalence des trois registres Réel, Symbolique et Imaginaire signe la fin d'une conception de l'inconscient centrée sur l'empire du signifiant. Le symbolique existe, c'est un fait, cependant son usage ne fait que rendre plus visible encore le réel.

La « présence réelle » du sujet qui tient à la consistance de ces trois registres met en exergue son destin : « sa transformation en une substance légère ». Pour avoir une idée de ce chemin « il n'y a pas besoin de hasch », dit Lacan.

Le ton de boutade se fait sentir, cependant un vidage du sens se produit : la drogue n'est pas une source de savoir.

En 1975, « séance de clôture des Journées des cartels de l'ex-Ecole freudienne de Paris » : Il s'agit du rapport de l'angoisse avec la découverte du petit-pipi donc du rapport à la castration. La petite fille comme le petit garçon sont « affligés » différemment par la découverte. Le fait d'être affligé établit un rapport singulier : être marié avec le petit-pipi, d'où la formule : « tout ce qui permet d'échapper à ce mariage est évidement le bienvenu, d'où le succès de la drogue, par exemple ; il n'y a aucune autre définition de la drogue que celle-ci : c'est ce qui permet de rompre le mariage avec le petit-pipi ».

C'est une véritable thèse qui définit la drogue, la drogue en tant que telle, dont le caractère essentiel est son succès. Ceci rejoint la position de Freud dans Malaise dans la civilisation

Le toxicomane n'est pas défini il faut le déduire. La première

approximation, la plus simple est de réduire la complexité de la formule à une solution donnée aux questions que soulève le complexe de castration. Ceci peut nous permettre de conclure que le toxicomane grâce à la prise de drogue se libère des contraintes qu'impose la fonction phallique. L'idée n'est pas mauvaise cependant elle n'explique pas le choix que fait le sujet : celui de prendre de la drogue. La solution facile est de rapporter le choix du sujet à des raison historiques, ce n'est pas l'orientation de Lacan.

Le nœud du texte est le problème du nom, de ce « qui peut se supporter d'un nom, d'une référence ». Par cette voie la définition prend une autre dimension. La drogue est le point de référence qui nomme une pratique : la toxicomanie à partir de laquelle se crée un personnage : le toxicomane.

Le toxicomane c'est un personnage nullement un sujet. Un personnage qui par son « faire » avec la drogue, crée un « je suis » : un « je suis toxicomane » lequel lui permet d'échapper aux obligations qu'impose la fonction phallique.

Le « je suis toxicomane» est la formule à partir de laquelle le fait d'être homme au femme n'a pas d'importance. Il n'y a pas dans la toxicomanie le masculin et le féminin. Il y a seulement des consommateurs, ce qui est le rêve du discours capitaliste.

La toxicomanie est une nouvelle forme du symptôme dans la mesure où elle définit le sujet par une pratique nullement par son symptôme ce que par ailleurs Jacques Lacan a démontré dans son séminaire sur le sinthôme, qui n'est pas un séminaire sur la psychose, mais un séminaire sur une nouvelle structure : la joycienne comme l'a définit David Yemal.

Le toxicomane est le personnage de la modernité, qui, à partir de son travail, veut prouver que l'inconscient n'existe pas.

Aux psychanalystes de démontrer le contraire.

Éric Laurent :

Oui, il y a plusieurs points qui m’ont frappés. C’est la difficulté, une fois que l’on a une théorie des jouissances, ou au moins deux, du côté de la jouissance, chez Lacan, de resituer la question de la toxicomanie comme un retour à l’harmonie primaire. Puisqu’il y avait le sujet et une jouissance perdue, donc il y a ces phrases des *Complexes familiaux*, faire coïncider la totalité avec l’être. D’ailleurs ce sont des traits développés..., cette perspective de ça ??? être, et comment ça se rejoint par cette pratique. Une fois qu’il y a les deux jouissances, alors il n’y a plus le masculin et le féminin, ça c’est incontestable, il y a le consommateur, mais, pourtant, il y a la rupture avec la fonction phallique. C’est-à-dire au moins on a un côté, ce n’est plus le masculin et le féminin, mais c’est la puissance phallique de l’Autre, et ça n’est plus reformulé en terme de totalité mais en termes de rupture. Il y a au moins un des côtés du tableau qu’on abandonne. Il y a aussi en effet, tu disais que cette conférence de Lacan sur « Psychanalyse et médecine » annonçait aux médecins le rôle de plus en plus grand qu’ils allaient jouer dans la gestion des toxiques. J’ai souligné que cette prédiction ne fait que se réaliser davantage, dans la définition du toxique même, de ce que c’est, des substances psychotropes. L’Académie de médecine propose des classifications, le Comité national d’éthique en propose d’autres, et

ailleurs il n'y a pas les mêmes. Il semble que l'Académie de médecine est un corps plus conservateur dans sa façon de proposer des classifications mais d'autres groupes ??? substances psychotropes proposent des classifications qui brouillent les frontières, en tout cas elles se veulent distinctes des frontières dans le sens toxique légal ou pas légal, mais à partir d'un certain type d'effets.

Ce qui évidemment amène à toute la nouvelle gestion contemporaine des toxiques et l'éthique, les questions éthiques que ça soulève. Cette gestion est à la fois médicale et policière, douanière et légale. Et elle indique précisément la mobilisation de tous les registres de fictions.

Alors il y a aussi cette frontière, enfin tout le rôle maintenant que prend ce qu'un auteur a défini comme la psychiatrie cosmétique, qui est l'utilisation, exactement comme je l'ai souligné dans un texte, comme la chirurgie qui peut utiliser les indications insoupçonnées dans le registre de la chirurgie cosmétique, enfin esthétique, là, il y a une psychiatrie cosmétique qui est : voilà, je suis un peu sur le flanc dopez moi. Enfin il y a eu défaut de la nature, mes synapses ne vont pas, il y a visiblement un défaut, il faut que vous me retapiez ça, il faut maintenir le niveau de sérotonine, débrouillez-vous, et donc il y a toute une gestion qui, évidemment, ne fait que commencer, il y aura des modèles plus compliqués tels que le modèle sérotoninergique, mais tout ira en se complexifiant et donc ça va radicaliser la question éthique, en effet, dans ses usages cosmétiques. Ça, c'était une annonce faite aux médecins qui n'a fait que prendre consistance.

Alors enfin la relecture que tu fais du concept de personnalité du toxicomane, la déconstruction à la fois dans ce que tu déconstruis, les personnalités à risques, toutes ces tentatives qui ont été faites de définir en dehors de tout symptôme des personnalités liées à la sensation, il y a des modèles en général sensualistes, il y a des gens qui ont besoin de ça, des personnalités, il faut pas que ça leur tombe sous les mains, et bien, au fond, de construire ça comme une pratique, une pratique qui fait avec le malaise dans la civilisation, c'est effectivement une reconstruction, ça n'est pas simplement déconstruire c'est de reconstruire à partir des indications de Lacan et ça aussi c'est assez fécond comme perspective et ouvre des traitements.

Jacques-Alain Miller :

L'exposé a été fulgurant, mais peut être au prix de se limiter, de se limiter en s'appuyant sur cette énumération de références chez Lacan, qui en elles-mêmes a tout son prix, mais en éliminant les références de votre pratique. La question, il me semble, que tout le monde se pose, de votre exposé, c'est : quel est le succès pratique de l'abord que vous proposez ? C'est-à-dire qu'en est-il pratiquement des résultats de cette opération qui consiste à attirer le toxicomane dans le champ freudien.

Ça permet de voir que ce que nous appelons les nouveaux symptômes tient surtout à ce que la psychanalyse s'empare de nouvelles données, s'étend et qu'elle étend le symptôme. Nous sommes responsables, pour une bonne part, des nouveaux symptômes. Et ça suppose, sans doute, un consentement social à l'extension psychanalytique du symptôme. C'est là qu'on constate à quel point nous sommes dans une situation différente de celle que décrit encore Freud dans

son *Malaise dans la civilisation.* C’est que quand même, le trait notable de ce que Freud décrit, c’est la répression. Au point même qu'on ait pu songer à faire de la répression sociale le principe de refoulement, avec une idée qu’une société permissive, au lieu d’être répressive, en finirait avec le refoulement. Et c’est déjà l’expérience historique qui s’est écoulée qui permet à Lacan de se dire pas du tout c’est bien plutôt le refoulement comme tel qui produit la répression sociale et qu’il est vain d’attendre d’une société permissive la disparition du refoulement. En tout cas, disons que le trait victorien de la société que vise Freud à travers le concept de la civilisation, c’est une société qui interdit, qui interdit de dire en particulier, d’où l’effet prodigieux de la permission de dire qu’incarne le personnage de l’analyste. Freud a déjà eu des résultats d’emblée avec cette permission de dire, nous en avons encore la petite monnaie à l’occasion. Simplement aujourd’hui, s’il y a un trait à mettre en valeur, et qui à l’envers nous fait problème, c’est la société pousse-au-dire. C’est que le recours à *il faut en parler,* est maintenant répandu et même général, et ce n’est d’ailleurs pas forcément le psychanalyste pur, le psychanalyste en tant que tel qui est appelé à soutenir le pousse-au-dire mais des succédanés de la position radicale du psychanalyste.

À cet égard, l’extension de la psychanalyse à la toxicomanie participe de ce pousse-au-dire, et qui est d’autant plus sensible dans l’occasion que le toxicomane peut très bien s’arranger du ne pas dire et que même il est toxicomane si l’on peut dire être toxicomane, enfin, disons-le, en abus de langage, qu’on est toxicomane précisément pour n’avoir pas à dire.

Donc là nous voyons, c’est en effet un champ, un champ en quelque sorte limite, crucial, où le pousse-au-dire social et le ne pas dire subjectif entrent en conflit direct. Donc ça me parait à moi très juste de dire que ça n’est pas comme tel un symptôme freudien, peut-être que c’est un symptôme lacanien, ça n’est pas exactement la même définition. Et ça n’est pas un symptôme freudien et on s’aperçoit qu’il ne suffit pas d’un dysfonctionnement, il ne suffit pas de diagnostiquer un dysfonctionnement pour qu’on ait un symptôme. À l’occasion, on peut avoir un symptôme social, le toxicomane peut être un symptôme social, dans la mesure où la drogue étant interdite il entre dans les circuits de clandestinité et où, pour se procurer l’argent de cette jouissance, il est conduit lui-même à se livrer à des conduites délinquantes. Autrement dit ça peut être un symptôme social, mais ça n’en fait pas un symptôme subjectif pour autant. On peut être très bien l’agent d’un symptôme social sans vérifier un symptôme subjectif. Et c’est là que s’introduit cette dimension du symptôme qui est dite essentielle par Lacan, à savoir : il faut encore y croire, pour qu’il y ait symptôme. Il faut encore croire qu'il s’agit d’un phénomène à déchiffrer, un phénomène où il est question de lire quelque chose, éventuellement une causalité, des origines, un sens. Et là, du point de vue social, il s’agit d’une certaine ségrégation du toxicomane et de le livrer à des processus thérapeutiques et c’est en quelque sorte supplémentaire, des processus thérapeutiques qui peuvent être du même ordre que s’il s’agit de guérir, à savoir trouver des produits chimiques de substitution, comme on en fait l’expérience sur une large échelle aujourd’hui. C’est supplémentaire que

au fond le psychanalyste soit le premier à décider d'y croire, comme à un symptôme et d'entreprendre le déchiffrement. Donc, là se pose la question du consentement ou non du sujet, à ce qu'on lui colle un symptôme sur le dos, il est déjà toxicomane maintenant il faut encore qu'il ait un symptôme, par votre faute en quelque sorte, bon.

Alors, la première référence que vous commentez, la première référence que vous prenez à Lacan d'avant-guerre, et qui évoque la toxicomanie par la bouche, peut-être se réfère avant tout à l'alcoolisme, donc au fond, admettons que toxicomanie avant-guerre on pense d'abord à l'alcoolisme, fléau social, en France spécialement. C'est pas ça, ?? autre théorie pour traduire ça, et la différence, il serait intéressant donc de prendre ensemble la toxicomanie et l'alcoolisme, ce qui se fait d'ailleurs en Argentine, où un groupe se consacre à l'étude de l'alcoolisme et de la toxicomanie ensemble, c'est que la toxicomanie alcoolique ne pourrait pas être, elle, définie comme telle par le divorce d'avec le petit-pipi. Dans la mesure où quand même une certaine pratique de l'alcoolisme qui est en rapport étroit avec l'acte sexuel. Jusqu'à ce que en effet on s'en débarrasse, jusqu'à un certain point de cette toxicomanie...

Éric Laurent :

?? dans l'acte sexuel il y a au moins taper sur l'Autre sexué, il y a une pratique, disons une sorte de corps à corps violent, qui remplace à l'occasion l'acte sexuel...

Jacques-Alain Miller :

Où le partenaire sexuel est en tout cas présent ou à l'horizon même de l'alcoolisme. Le problème sexuel c'est quand même... ce n'est pas l'effacement pur et simple du problème sexuel, c'est une certaine prise en compte, déficiente évidement, du problème sexuel. La référence que vous prenez à Lacan , que vous citez, vous posez que les états de connaissance qui serait favorisés en particulier par des hallucinogènes, c'est bien la différence qu'il y a lieu d'introduire entre la connaissance et le savoir, en effet il y a des états de connaissance, il n'y a pas des états de savoir, et, au fond, c'est une connaissance, des états de connaissance sur lesquels on peut agir par des hallucinogènes, et donc produire des impulsions fulgurantes, des expériences surhumaines, des visions exceptionnelles, d'où on revient, et toujours en déficit finalement de les narrer. Au fond , donc, rien à voir avec l'élaboration du savoir, c'est vraiment d'états de connaissance où l'élaboration de savoir est à mettre, à placer, de façon antinomique. Et donc la définition... au fond, ça conduit à effacer l'inconscient, arrêt tout à fait justifié et donc la toxicomanie ne vaut pas dans ce sens comme symptôme, dans la mesure où ce dysfonctionnement n'est pas pris dans une articulation de langage et tant que, on peut admettre que le symptôme freudien se définit d'abord par son articulation de langage et donc par le sens qui y est visible. Même, dans un certain optimisme, Lacan pouvait dire le symptôme est tout entier résorbable dans l'articulation de langage, ce qui était d'un certain optimisme parce que ??? précisément la jouissance ???...

Francisco Hugo Freda :

C'est une réponse, je n'ai pas pu la développer, mais les ?? ???, c'était une réponse à l'époque, qu'a fait

Lacan, tantôt à Michaud, et aussi à des expériences d'utilisation d'hallucinogènes à l'hôpital Sainte-Anne. C'est-à-dire il s'agissait dans les deux cas de pouvoir trouver la cause humaine de ce qui est le plus intime étant donné que l'on n'arrive pas avec la parole, on peut la trouver avec des autres moyens, c'est une réponse, c'était une façon à l'époque de dépasser la division du sujet au profit de l'unité de la personnalité.

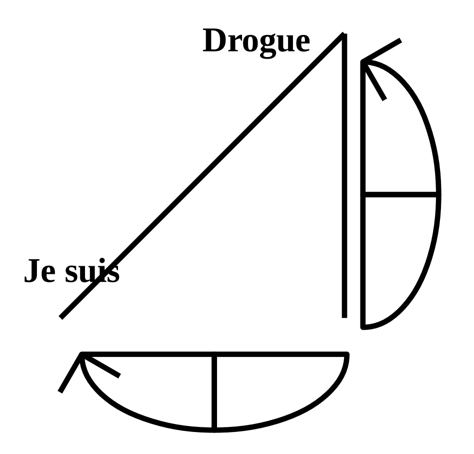
Jacques-Alain Miller :

A certains égards il y a des arguments contre ces abords qui valent aussi bien à propos de l'hypnose, même si l'hypnose conserve un lien avec la parole. Alors donc si on définit le symptôme avant ??? du langage, ça n'est pas un symptôme. Toute la question, enfin pas toute la question, une partie de la question c'est que le symptôme n'est pas qu'articulation de langage. Et si on définit le symptôme par la jouissance du symptôme, si on le prend par ce bout là alors la toxicomanie rentre dans la catégorie symptôme, et même éminemment. Alors c'est au fond, on voit bien que Lacan est passé, de mettre l'accent sur l'effacement du savoir dans la toxicomanie, l'effacement de l'inconscient, de l'articulation de langage dans la toxicomanie, par la toxicomanie, à mettre en valeur l'effacement de la jouissance sexuelle, et au fond c'est pas le même effacement, l'effacement de la jouissance sexuelle disons c'est ce démarier, même pas du phallus, se démarier du rapport au pénis, au fond défini comme le partenaire, c'est déjà une définition du partenaire phallus en quelque sorte et ça introduit la drogue ou la substance toxique comme un autre type de partenaire. Et du coup ça rentre en effet, je trouve très justifié de le faire rentrer dans le grand registre du rapport du sujet moderne à l'objet consommable. Au fond l'accent moderne, celui qu'indique Lacan, une phrase que j'avais pris comme repère au début de ce séminaire, c'est qu'un mode de jouir, actuel, contemporain, dépend essentiellement du plus-de-jouir. C'est-à-dire il fait, enfin c'est illuminant pour tout notre problème de l'année. C'est-à-dire que, enfin on définirait ainsi le contemporain par le démariage avec l'idéal, on peut se passer de l'idéal, et on peut se passer, allons jusque là, on peut se passer des personnes, on peut se passer de l'Autre, et des idéaux et des scénarios qu'il propose, pour un court-circuit qui livre en direct le plus-de-jouir. Donc ça participe de ce qu'un philosophe a pu appeler le cynisme contemporain, la permission de se passer de la sublimation et là d'obtenir dans la solitude une jouissance directe et on sait que les sociétés qui ont valorisé au contraire le rapport à l'idéal dont la société victorienne, menaient une lutte qui nous parait aujourd'hui presque hallucinée enfin, contre la masturbation, parce que la masturbation, là c'est une activité cynique par excellence, c'est l'activité qui permet de court-circuiter tout le scénario social, et qui isole du scénario social. Or aujourd'hui disons qu'il n'y a plus le même tabou en particulier sur la masturbation et il y a disons le pousse à la consommation implique précisément l'absence non seulement l'autorisation mais le rapport intense avec le plus de jouir et c'est là qu'il faut bien reconnaître dans la toxicomanie un élément qui est synchrone avec le développement social contemporain, c'est au fond, c'est peut-être là qu'on lit le mieux à quoi conduit la logique du développement social renforçant toujours davantage le rapport direct au

plus-de-jouir. Là vous êtes aux premières loges si je puis dire, et vous... la question que je répète alors qu'en est-il quand on essaye de faire entrer le sujet, je dis le sujet parce que ce qui fonde votre critique du toxicomane comme personnage c'est que dès que le toxicomane entre dans le champ freudien, cet oripeau identificatoire, tombe et puis vous avez le sujet qui a recours à ce plus-de-jouir, donc qu'en est-il des résultats effectifs de cette entrée, cette transformation que vous faites subir, de le faire rentrer, de tenter de le faire dans le champ freudien ?

Francisco Hugo Freda :

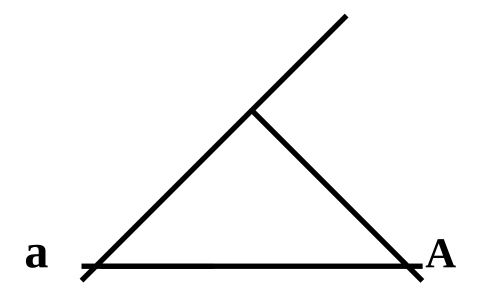
Je vais essayer de donner une idée, je me permettrais de développer un peu plus la dernière formule de Lacan, car il me semble que c'est celle qui permet en quelque sorte de donner une orientation possible à une réponse à cette question là. Dans la dernière formule, je peux éventuellement voir que la question du toxicomane a un certain rapport à ce qui est une certaine dégradation de l'Autre que vous avez évoquée tout à l'heure. C'est-à-dire l'Autre n'est plus l'idéal, si bien qu'on peut très bien penser que le graphe possible pour les toxicomanes serait, en reprenant d'ailleurs les thèses de 1975, nous pouvons très bien voir que si on met la drogue comme point de référence, cela va rapidement faire apparaître un sujet tel qu'il se nomme : je suis toxicomane.



toxicomane

Au fond le signifiant, l'idéal, le grand A, la seule chose qui lui sert, c'est soit justifier le pourquoi de la drogue soit assurer sa place en tant que toxicomane. C'est la question du graphe que l'on trouve, en quelque sorte tout à fait différent du graphe L malgré qu'il le contienne. Ce point qui apparaît dans le graphe L qui justifie que le A à plutôt à voir avec une cause autre que la causalité, la simple relation imaginaire. Effectivement les toxicomanes, ceux qu'on voit, vont faire de la drogue la cause de ce qui leur arrive, et vont utiliser absolument toute la panoplie signifiante pour justifier cette position là. Donc la difficulté : comment les déloger en quelque sorte, c'est votre question, quel est le succès possible, je dirai que c'est presque lui créer un symptôme, un symptôme là presque freudien, ce qui complique les choses, parce que ça suppose en quelque sorte que ce qui était toute son intentionnalité, pour la première partie si on se réfère à Lacan, qui est éviter la ??? c'est rendre malade, la solution, pour le sortir de la toxicomanie, c'est au fond le rendre malade, le toxicomane, c'est ça véritablement son drame, de rentrer dans le champ freudien c'est le rendre malade, d'où en quelque sorte la difficulté. Comment fait-on pour un sujet qui a trouvé la solution à tout l'ordre des choses, au rapport sexuel, à l'inconscient, même au symptôme, comment faire pour le rendre en quelque sorte sujet d'un symptôme freudien. La question, me semble-t-il, est simplement : lui faire aimer, d'une façon ou d'une autre, la parole.

a'



Donc qu'est-ce que peut être le désir du psychanalyste là-dedans, avant tout ? Ça veut dire quel est le désir du psychanalyste par rapport à la parole en tant que telle, à l'objet de la signification, mais plutôt comme la parole en tant que je dirais transporte une jouissance...

Jacques-Alain Miller :

On peut peut-être plutôt que aimer la parole... au fond vous expliquez qu'il s'agit de l'introduire au jouir par la parole. Et de substituer en quelque sorte à la drogue, ce qu'est la drogue normale, à savoir la parole-jouissance. Alors simplement c'est quand même assez difficile de concevoir qu'on puisse conduire le sujet à perdre son oripeau identificatoire, à perdre ce je suis toxicomane qui lui permet de se repérer dans l'Autre social, dans une institution pour toxicomanes. Je veux dire c'est une opération quand même qui est très paradoxale et qui demande de subvertir de l'intérieur le lieu qui est offert. Évidemment il faudrait distinguer ce qui s'obtient dans cette optique dans le lieu commun préposé à ça, le lieu de ségrégation qui est proposé à ça, et ce qui s'obtient dans le cabinet de l'analyste et qui est à cet égard un lieu déségrégatif.

Francisco Hugo Freda :

Dans ce sens les institutions, en principe, sont obligées d'essayer de faire une sorte de barrage à la drogue, le débarrasser du produit, serait son premier objectif. L'action s'arrête là on voit qu'il y a un échec, un échec constant, les toxicomanes sont dans l'institution pour reprendre de la drogue après, les Maisons-d'arrêt sont les exemples les plus évident. Même de temps en temps ils préfèrent aller à la Maison-d'arrêt pour faire une cure de désintoxication forcée, ce qui les anime, mais en sachant pertinemment que dès qu'ils sortent ils vont reprendre, alors l'institution dans ce sens c'est un premier moment de travail. La question est de savoir jusqu'à quel point l'institution, le travail qui peut se faire dans l'institution, peut, à un moment ou à un autre, laisser sur le sujet pas seulement le sentiment d'avoir usé de la drogue, mais qu'elle puisse marquer dans sa subjectivité un avant et un après, chose qui était avant seulement marqué par la drogue, c'est que la rencontre avec un certain type de travail puisse pour lui faire en sorte une comparaison possible, entre quelques années parlées et quelques années prendre la drogue et il y a là des cas où effectivement on voit des patients qui suivent ce travail. Alors c'est un travail évidemment qui peut se passer dans un cabinet privé, etc., ces exemples ci ne sont pas énormes non plus, il faut pas non plus imaginer que le succès dans ce cas est majeur mais, cas par cas, par contre, on peut trouver des réponses absolument fulgurantes, absolument extraordinaires par rapport à des patients qui sortent de la prise de drogue, et rentrent dans une problématique tout à fait différente, c'est comme ça, mais bon il faudrait voir cas par cas...

Éric Laurent :

Il semble que le traitement, les efforts du traitement moderne, en

particulier toute perspective en terme simplement de sevrage, de couper du produit, ne donnait que des résultats extrêmement faible, quelque soit la bonne utilisation, c'était de l'ordre de 20%, d'où l'idée que ça marche très bien, donc pourquoi faire des institutions, des systèmes pour 20% de gens, que fait-on des 80 autres, que faut-il faire ? D'où l'idée de substitution généralisée, de la substitution, et de créer tout un monde, parce que le grand avantage c'est que ça crée un monde, très articulé, qui n'est plus de l'ordre, tu disais de l'avant de l'après, ou qui n'est plus de l'ordre de la coupure nette, mais tout un monde dans lequel on cesse d'en prendre pour un moment, où l'on en prend, on part, on rentre, enfin une nébuleuse beaucoup plus souple et avec des sevrages réels, imaginaires et symboliques. Alors le sevrage symbolique de l'identification « je suis un toxicomane » qui passe par, en effet, d'abord une volonté d'injecter du sens et aussi une volonté d'injecter un plus de légalité, en essayant de sortir tout ensemble un nombre de pratiques illégales en redonnant un statut comme tel, et puis où on vient à pratiquer un plus de demande, essayer de faire jouir de cette demande là. Selon les modes d'institutions, le choix d'institutions, on accentue plus ou moins tel ou tel aspect, il y a le sevrage imaginaire avec appui, avec une restitution, il faut le plus de quelque chose, restitution sur les groupes, vous n'avez plus cette identification imaginaire là mais vous avez celle de ex-toxicomane, ce qui permet de faire des groupes de repentis divers, donc de surveiller, de prendre appui sur l'un l'autre, etc., sur des modèles qui ont déjà donné des résultats sur l'alcoolisme, sur le mode de l'alcoolisme anonyme, enfin sur le mode de la confession publique chère longtemps, et après il y a le sevrage réel. Alors ça donne déjà cette articulation là, c'est déjà mieux que l'alternative ancienne qui était en effet d'un côté puisque le toxicomane était en rupture avec l'idéal, c'était le traitement massif par l'idéal, et on fabriquait des figures de père totalitaire, qui ont disparu pratiquement du paysage culturel, et les institutions pour toxicomanes était celles où on recréait une sorte de père totalitaire, artificiel, où il faut un patriarche pour que, au moins, ça tienne le coup. Alors ça a donné lieu à des bizarreries puisque justement ce n'était plus contrôlable même par l'Autre de la loi, par des procédures de la civilisation, qui ont ??? le père de la horde. Et donc là au contraire on en faisait, avec d'ailleurs des résultats, aussi, avec des résultats mais à considérer plutôt comme pervers et il fallait un antidote ???...

Jacques-Alain Miller :

Toutes les nouvelles solutions sont perverses, ou est-ce qu'il y a des niveaux ? ou est-ce qu'on peut atteindre les niveaux ?

Éric Laurent :

Dans la constitution ce n'est pas un nouveau radical, mais c'est l'invention de ces procédures de substitution toujours plus, qui donnent cette illusion de nouveau, mais enfin comme diffusion de produits sur le marché, il y a toujours : demain il y aura une voiture qui marchera encore mieux, mais enfin demain, antidépresseurs de 4ème génération, va être meilleur que celui de la 3ème. Bon attendez demain pour vous déprimer, etc.

Jacques-Alain Miller :

Je pense qu'il faudra..., l'actualité nous le rappelle, qu'on consacre de l'attention à la solution par la secte, qui a été, en effet, essayée dans la toxicomanie, créer une secte artificielle, mais la solution par la secte est une voie très moderne de traiter le malaise dans la civilisation. Ça a tendance quand même à infiltrer la psychanalyse elle même, il faut bien le dire, et sous des formes diverses qui sont - le mot secte est dangereux, bien sûr - mais, sous des formes diverses. La globalisation, sans doute, a comme contrecoup l'invention sectaire. Et peut-être que la secte va bien au-delà de ce qu'on stigmatise comme ça. On stigmatise les sectes quand elles détournent un certain nombre d'individus, en famille etc., ou quand elles se livrent à des expériences qui passent par le suicide, etc. Mais peut-être il y a plus de sectes qu'on ne le sait, peut-être que la forme sectaire est promise à un très grand avenir, de façon symétrique et inverse à la globalisation.

Éric Laurent :
Il me semble que cette solution là, c'est ce que le dernier livre du cardinal Ratzinger (à vérifier) souligne comme, le danger le plus important le relativisme des croyances qui, dit-il, pousse à choisir dans le dogme, au lieu de bien choisir tout le paquet qu'il a établi, qu'il a veillé à bien rassembler pour la première fois depuis un siècle, le nouveau catéchisme sur lequel il a veillé pour bien montrer que ça fait un ensemble, mais ce choix pousse en effet à un relativisme sectaire, parcellaire, alors évidemment lui, il ne veut pas, enfin il faut pas que ça se parcellise, il faut vraiment veiller à la tenue.

Francisco Hugo Freda :
Dans le cas de la toxicomanie, ce phénomène on le retrouve, on voit de plus en plus l'incidence des groupes d'ex-toxicomanes, qui ne sont pas ex-toxicomanes non plus parce qu'ils continuent avec une pratique régulière de drogue mais quand même qui se regroupent entre eux et qui ont une incidence directe au niveau de la distribution même, le budget, ils veulent être tout à fait présents dans les grandes manifestations scientifiques ou non scientifiques, pour dire leur mot en tant que groupe qui parle de pathologies, de pratiques mais qui maintenant n'ont pas cette pratique, mais qui conservent le savoir sur ces pratiques-là, et pour le sauvegarder ils font des associations qui ont une incidence directe dans la...

Jacques-Alain Miller :
Ce sont les sevrés qui font groupe,

Francisco Hugo Freda : absolument.

Jacques-Alain Miller : c'est exactement la même chose dans la psychanalyse (*rires*). Ce qui supporte le groupe psychanalytique, même qui est accueillant à ceux qui sont encore en analyse c'est le groupe des sevrés de la psychanalyse, c'est ça qu'on essaye d'isoler, de reconnaître...

Éric Laurent :
Oui, en effet, j'allais commencer aujourd'hui avant de continuer à examiner comment, dans une perspective ouverte, contemporaine, madame Marcia Cavell, situe ou essaye de complexifier les modèles du réel dans la psychanalyse anglo-saxonne, je commençais par signaler le poids dans l'actualité de ces sectes, effectivement, des phénomènes qui surgissent, ou de ces volontés de créer

des espaces où tout le monde est identique et d'ailleurs de leur réussite relative. Lors de la découverte de la dernière secte californienne, le premier sentiment a été celui de l'identité parfaite. C'étaient tous des hommes, tous des blancs, alors que pas du tout : il y avait des hommes, des femmes, des hispaniques, mais ils avaient réussi à obtenir un type d'identité parfaite et vivaient autour de ce gourou délirant, dont les journaux américains rappellent le passé où la paranoïa ne fait pas de doute. Et avec une enquête sur le petit village du Nouveau-Mexique où ils ont longtemps vécu avant de rejoindre cette demeure qui allait être leur dernière, et les habitants du lieu disaient : « Oh ! Il y en a de beaucoup plus malades qu'eux, actuellement », que c'était une secte très gentille, qu'ils regrettaient. A part ces phénomènes purement identitaires, l'autre symptôme, au contraire, c'est l'existence de ces comités d'éthique, y compris, pendant cette période pascale, il y a eu des émissions diverses, en particulier une, réussie, et qui a percé un peu le lot et dans laquelle Arte convoquait vingt sept universitaires du monde entier qui ont fait une sorte de comité d'éthique sur différents points de la recherche en cours. C'est un documentaire davantage sur les universitaires que sur le texte lui-même. On aurait aimé un cours à l'ancienne, un cours comme Georges Duby en faisait il y a vingt ans, mais là c'était l'ancien style, c'était le maître d'école devant une sorte de carte de géographie rappelant vaguement les cartes de notre enfance du cours élémentaire, tout juste s'il n'y avait pas des tables vides avec des chaises et on avait le prof qui parlait.

Là, au contraire, c'est vingt sept universitaires qui donnent leur point de vue. Tout ça est assez confus et hétérogène. L'important c'est de donner son avis et ce comité d'éthique, y compris sur des textes qui définissent quand même pour beaucoup le sujet du registre identitaire, donne l'idée du phénomène inverse. À mesure que l'on cherche à établir la réalité des faits, la quête de la croyance, à mesure le déficit de croyance, le problème de : « qu'est-ce que croire ? » et des rapports entre le savoir et la croyance est d'autant plus fort dans cette période à la fois marquée par la Pâque et la comète. En tout cas la tension entre le savoir et la croyance, c'est par là que Madame Cavell veut complexifier le modèle qui était présenté par l'état actuel du mouvement analytique aux Etats-Unis, ce courant principal, le débat Wallerstein-Etchegoyen entre un modèle de vérité par correspondance où il faut savoir ce qu'il y a dans la réalité psychique de celui qui parle et viser l'adéquation entre l'énoncé et l'état de la vérité psychique.

Donc elle complexifie ça par le modèle que présente monsieur Davidson, que, lui, donne à tout système de croyance. Il y a d'une part les croyances qui relèvent de cet ordre, qui sont les attitudes propositionnelles, que sont désir, attente, croyance. Et de l'autre côté le savoir qui suppose une adéquation en effet entre un état du monde et une description.

Alors Davidson refuse à la fois une conception qui serait disons herméneutique, pur renvoi d'une croyance à une autre croyance sans plus de liens avec un état du savoir, que relativisme, au sens ou J.-A. Miller notait cette pente : ne plus avoir

de point de capitonnage, donc refuser ça et refuser le point de vue du pur savoir, dénotatif : il faut une correspondance pure.

La façon dont madame Davidson le fait est extrêmement subtile, je risque de déformer un peu, enfin suffisamment pour la faire rentrer dans notre champ, c'est qu'il suppose qu'il suffit qu'en un point de tout ce que dit l'Autre, en un point, il y ait une relation causale de savoir entre ce que je dis et ce que je fais, pour que le système tienne. Il suffit que ce soit le cas en un seul point, sans que l'on sache où, mais il faut dans la relation que j'entretiens avec l'Autre, que je veux interpréter, il faut qu'au moins en un point il y ait un capitonnage ou disons un point de garantie, ou quelque chose qui fonctionne dans le registre d'un Nom-du-Père. Il faut que cet arrimage soit fixe et ensuite les croyances elles-mêmes sont tenues par un système logique. Je peux croire mais pour que ce que j'énonce ait le statut de croyance et puisse même être interprété comme croyance, il faut qu'elle soit prise dans un système logique.

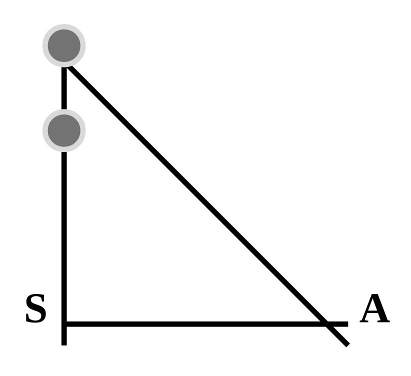
Et la procédure interprétative, d'interprétation, comme il dit l'interprétation radicale, c'est un processus constant, qui fait tenir ensemble ce que dit le locuteur, ce que nous savons et la liste de ce qu'il énonce. Et ça tient ensemble et ça ne peut pas être uniquement par la cohérence mais aussi par le savoir qu'en un point, disons la notion de vérité/correspondance, tient au moins en ce point là et il faut avoir de bonnes raisons de penser que c'est le cas, ce qui nous permet ensuite d'avoir de bonnes raisons de situer les croyances de celui que nous interprétons.

Alors cet écart entre savoir/croyance, *knowledge/belief* et repris autrement que le faisait, Hintikka dans sa logique, il note qu'évidemment ça peut atteindre cette tension, un écart jusqu'à la rupture, on peut uniquement viser les croyances mais sans garantie au point de refuser la garantie qu'en un point il y ait au moins cette correspondance qui tienne ou on peut résister à la vérité comme correspondance, jusqu'au point de dire que le savoir est impossible.

Alors, d'où sa proposition, la seule façon de tenir une pratique interprétative et tout de même qu'il y ait savoir c'est, ce qu'il appelle son interprétation, sa théorie de l'interprétation radicale, c'est que dans le mode de croyance de chacun, il y en a qui sont vraies, on ne peut compter sur aucune croyance en particulier pour toujours et à tout moment répondre au défi de ce qu'il y en ait au moins une qui soit de l'ordre du savoir. Et en ce sens il y a toujours à continuer le processus interprétatif. On ne peut pas s'arrêter en disant : ça y est on a trouvé le point d'ancrage, il est sûr et enfin on peut arrêter cette activité, il faut simplement savoir qu'en un point il existe, mais ensuite qu'aucun repos, ne peut se trouver face à l'Autre que l'on a installé, même cet Autre, se définit ainsi comme un Autre qui ne suppose plus une bonne foi mais qui suppose simplement ceci qu'en un point il soit un savoir effectif, il tienne par un savoir effectif.

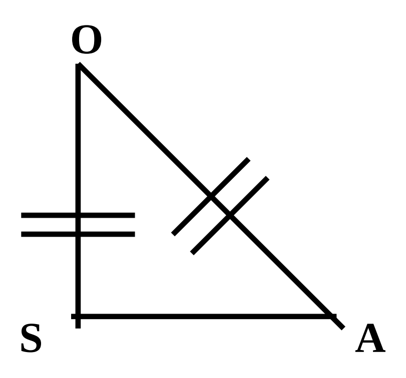
Une fois qu'on a installé ça comme partenaire, du sujet interprétant, du sujet parlant défini ainsi comme interprétant, la question se pose : mais alors avant de parler, et là de façon très frappante, dans cette perspective, on voit la grande difficulté qu'il y a à situer le statut d'un sujet avant qu'il

soit à proprement parler sujet parlant. Le concept de parlêtre ou de l'être d'avant d'être le parlant, n'ayant pas de place, on essaye simplement de définir un être d'avant la parole qui serait simplement un être qui veut se diriger vers un Autre. Donc c'est la recherche de l'intentionnalité, de maintenir une intention, un but, et de ces degrés qui retient l'attention des psychanalystes et spécialement des psychanalystes d'enfants ou des psychanalystes qui observent toutes les formes d'intentionnalités, de se diriger vers l'Autre, et les recherches sur l'enfant, vous savez les recherches récentes sur l'enfant, montrent que chaque fois de plus en plus tôt on peut fixer des procédures, on peut inventer des procédures qui témoignent de l'intérêt de l'enfant pour l'Autre. Dès la naissance, voire même dès la conception et à l'intérieur du ventre de la mère, l'enfant répond à l'appel, se dirige vers, se tourne vers et ainsi on peut situer le triangle sémantique central qui est que on ne peut pas avoir l'expérience si on a le sujet et son objet, on ne peut pas définir une relation d'un schéma avec cet objet susceptible de toutes les interprétations sans un Autre, et donc un Autre défini comme quelqu'un.



Donc la seule façon dit-elle de situer l'objet extérieur qui peut être susceptible d'interprétations successives, selon l'actualisation de l'intentionnalité, ne peut pas être quelque chose mais quelqu'un.

Et une fois qu'il est installé comme quelqu'un, dans ce triangle sémantique, et bien le mieux qu'il puisse faire, c'est de refuser l'objet. Que la seule façon de vérifier l'accord du sujet avec cet Autre, avec ce quelqu'un, le bon accord, c'est qu'il puisse lui refuser l'objet.



Donc ça rejoint notre problématique du manque, évoquée précédemment, que la seule façon, en fait, c'est une sublimation, un détour par l'idéal, supporter l'Autre, la meilleure façon, la meilleure preuve qu'il y ait ce pacte, et bien c'est qu'il puisse refuser, d'où le fait que les psychanalystes trouvent que l'enfant s'achemine vers la réalité quand il rencontre un non et qu'il l'accepte.

L'absence, c'est ce qui permet de signer vraiment la présence à l'introduction de cet Autre, mais alors tel un problème c'est qu'à accepter cet Autre, l'enfant peut s'identifier à ce lieu et se concevoir comme cet Autre. Et la perspective en philosophie, dit-elle, c'est ce qui se passe pour Descartes, qui, une fois qu'il a installé le dieu non trompeur, lui même se comporte comme ça, son moi a la

même certitude que celle du dieu, c'est un moi qui devient aliénant, comme le rappelait Lacan.

C'est un moi qui n'est plus lié, dans son activité d'interprétation du savoir, aux contingences du monde et de l'existence et qui devient en effet ce dieu des philosophes et des savants qui calcule

Voyons l'opposition que Lacan fait entre cette activité là, ce mode du rapport à dieu et celle qui surgit dans *Encore*, lorsqu'il parle de l'identification à un dieu tout autre que fait par exemple Angelus Silesius, lui, qui s'identifie à l'œil de dieu, et à sa jouissance.

La jouissance de dieu visée par le mystique Angélus Silesius, autre que au contraire cette machine procédurière, ou la procédure plus exactement fixée par le moi cartésien.

Une fois installé ce triangle sémantique, madame Cavell rentre dans les difficultés qui se posent tout de suite dans l'ambiance anglo-saxonne, entre la biologie et le *mind,* entre le *body and mind,* comment situer cette frontière entre d'un côté ces intentionnalités premières, ces pulsions, et leur représentations. Comme elle est en effet, dans la perspective que situe Davidson, elle note que les psychanalystes en général s'engluent dans l'idée qu'il y a les pulsions comme relevant purement de la biologie, où les *sense data,* les données des sens, il dit c'est à peu près la même erreur qu'on faite Loeb ou Jung sur les données des sens ou la sensation pure, qui seraient préalable au développement de l'interprétation et du langage. Et elle note que, dans son ambiance, les psychanalystes américains, eux, sont pris, ou la psychanalyse en général, est prise dans l'opposition, dans les pulsions, on aborde la pulsion comme *drive* et non pas comme *Trieb* freudien, est prise dans une opposition en une donnée physiologique, ou disons du corps, qui serait brute et, largement, des débats qui se ramènent à ces phénomènes élémentaires plus ou moins abstraits et donnant lieu ensuite à l'interprétation. Et là elle se sert du concept freudien de *Vorstellungsrepräsentanz,* apparemment en citant Kripke mais il est difficile de penser que cette rupture ne suppose pas un travail de Lacan préalable au dégagement. En tout cas c'est pénétré maintenant largement, ce concept freudien de représentant de la représentation permettant de marquer la coupure entre ce qui est d'un côté la présentation de la pulsion et le représentant de la représentation, qui vient au contraire marquer l'absence de cette...enfin d'une présence immédiate. L'absence de ce qui viendrait signer une donnée des sens ou une sensation pure qui justement, ou une jouissance qui serait strictement de l'ordre du vivant puisqu'elle est absence. C'est ce que Lacan dans sa théorie des pulsions a d'abord développé, la pulsion comme clairière, comme absence, comme ouverture. J.-A. Miller avait développé ces points de la pulsion comme faille d'abord, comme rien : présenter l'objet pulsionnel surtout comme rien étant une première théorie.

Alors, à partir de là, c'est cette absence sur la première substitution opérée qui permet de construire ensuite l'attribution à l'enfant du langage, au sujet du langage, comme attribution d'une métaphore. C'est à partir de là qu'on considère que c'est pour cela que l'on va développer dans le contexte du mouvement psychanalytique les théories successives comme des métaphores,

de même que l'enfant se fait des métaphores de son monde.

Alors on voit à la fois comment dans ce montage se rejoignent des points qui sont familiers, qui ont été pour nous nettoyés par le travail de Lacan il y a 20 ans, et comment ces questions, au contraire, sont très brûlantes et nécessitent la convocation de la pointe de la réflexion philosophique pour s'y orienter dans le courant psychanalytique spécialement américain.

Ces convocations les amènent à examiner quelque chose qui est brûlant dans, disons, le poids de la science beaucoup plus grand, ou le poids de la considération scientifique beaucoup plus grand dans leur atmosphère que dans la nôtre, et où ils sont confrontés tout le temps à être exclus de ce champ de la science. Et là, pour ne pas être rejetés dans les ténèbres, ils leur faut donc aborder de front, là, ce qu'elle appelle un défi, une remarque qu'a énoncé Wittgenstein, le fait que toutes ces prétentions aux descriptions scientifiques de la science ne tiennent pas devant le fait que rien dans la psychologie - et pour Wittgenstein c'était la psychanalyse qui l'intéressait plus que tout autre - rien n'obéit à une loi. Rien n'est de l'ordre de la cause, il y a des raisons, mais les raisons ne sont pas des causes et il développe donc que c'est un objectif qu'a relevé Davidson, dans sa théorie, qui était que, certes, rien ne va pouvoir relever de la catégorie à proprement parler de la loi au sens de la loi universelle s'appliquant dans tous les cas qui supposent en effet des causes. Il y a des raisons qui, par moment, peuvent avoir fonction de cause, des causes qui sont liées à des raisons, mais, pour autant, ça ne renvoie pas tout le champ de l'interprétation dans simplement un domaine herméneutique où, comme dirait Lacan, ouvert à tous les sens. Ça ne veut pas dire pour autant qu'il y a un remplacement du tous de la loi par une sorte d'inverse, puisqu'il n'y a pas de loi comme la loi scientifique alors c'est toujours ouvert à tous les sens. Elle reprend ça autrement de dire que les raisons certes n'expliquent pas une action mais elle la justifient quelquefois. En soi, ça n'établit pas que les raisons ne sont jamais des causes, simplement que les raisons sont un genre particulier de cause, ce sont, parmi les causes, celles que l'on justifie quelquefois.

Et c'est à partir de là que s'introduit une dimension éthique, qui peut être abordée dans cet abord de raison et cause, comme des systèmes de description, qui se succéderaient sans fin, sans que rien ne puisse être déterminé comme cause, pas du tout dit-elle, il y a des causes, on peut les établir, simplement certaines d'entre elles sont du registre éthique, nécessitent d'être justifiées.

Et à partir de là, elle se sépare d'un certain nombre de critiques envers l'activité interprétative, que ce soit celle, classique, d'un auteur qui s'appelle Brenner qui est une sorte d'exposant, conservateur de la doctrine des pulsions entendues au sens biologique, nous en avions parlé au DEA y a de nombreuses années, que ce soit aussi les conceptions herméneutiques comme celle d'un dénommé Schafer, donc qui, lui, centre l'activité de la psychanalyse comme pure narration, de narrations strictement qui ont à être cohérentes et surtout, d'où un sujet doit se faire responsable, que l'activité thérapeutique essentielle, c'est rendre chacun responsable de ses actes et doit pouvoir en répondre et développer la

narration qui convient. Ou encore quelqu'un qui ici, est encore moins connu que les deux précédents, un nommé Grünbaum qui a aussi essayé de soutenir la non scientificité de la psychanalyse et à quoi elle répond par cette théorie du monisme des raisons et des causes, de Davidson, ce que Davidson appelle le monisme anomal - c'est amusant comme conception - ça s'appelle quand il dit : on continue, c'est à une unité des raisons et des causes, il faut supposer un espace qui leur est commun - ça c'est le monisme - mais il est anomal, il n'est pas anormal. Il est anomique, parce qu'on n'arrivera jamais à avoir un langage qui permette de retraduire toutes les causes en raisons, mais... et alors comme personne ne veut l'exhaustivité, comme personne ne veut le tout, il suffit que ça soit en un point qu'on puisse traduire ça, tout le reste relève et elle se maintient dans cette interprétation.

(*S'adressant à Jacques-Alain Miller*) - Tu pourrais peut-être faire l'amorce ou je termine ?

Jacques-Alain Miller : - Termine

Éric Laurent : - Alors, ensuite, elle examine cette activité une fois qu'elle est ainsi fixée, dans le cadre de ce monisme anomal, elle examine l'activité interprétative en psychanalyse au moins accrochée en un point, nous le savons, poinçonnée, pas ouverte à toutes les possibilités, mais elle considère qu'il y a une tendance dangereuse dans la psychanalyse de notre temps, qui est que, pour jeter sa gourme, pour se débarrasser de la stupidité biologique à la Brenner, on rentre dans une conception post-moderne, sur le mode : la psychanalyse est une entreprise de raconter des histoires, qui permet qu'on établisse la meilleure histoire possible entre l'analyste et son analysant. Et que l'activité interprétative, c'est d'établir la meilleure histoire possible selon les données, ce qui donne une note post-moderne, comme ça, ironique, ce qui est spécialement très marqué non pas aux États-Unis dans la psychanalyse américaine mais c'est vraiment une maladie de la psychanalyse britannique, la psychanalyse anglaise spécialement marquée, en tout cas le psychanalyste qui se vend le mieux en Grande Bretagne, qui s'appelle Adam Phillips, qui fait des récits post-modernes d'analyses. C'est sur le mode : je propose une interprétation dure, j'en propose plutôt ensuite des versions pluralistes, plus souples, plus adaptées, qui conviennent dans une sorte de négociation, avec un Autre où il y a toujours une façon de dire qui permet de restructurer l'histoire de façon à ce qu'elle plaise mieux. Et le critère étant, pourquoi pas, il faudra le retrouver mais c'est une façon d'affaiblir le point d'où madame Cavell repart, qui est la fin de construction en l'analyse, en effet, et c'est bien choisi comme dans Freud *Vorstellungsrepräsentanz*, la question du représentant de la représentation. La fin de construction en analyse où Freud note que le récit complet ne s'obtient pas et que ce qui s'obtient c'est l'assentiment, un degré de certitude atteint chez l'analysant qui suffit, pour la pratique analytique, à occuper la place du souvenir qui ne s'obtient pas ou qui ne s'atteint pas.

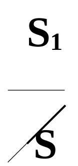
Alors madame Cavell repart de là et souligne à quel point il ne faut pas, à partir de là, maintenir une perspective sceptique qui dissoudrait toute notion de réalité dans laquelle sont prises ces histoires ou toute notion de la relation avec ce qui a eu lieu, et au contraire,

elle veut maintenir que le psychanalyste doit arriver à une vérité objective, dans son interprétation.

Alors la vérité objective, simplement, elle ne la renvoie pas à un critère mou de plaisir partagé, d'histoire qui convient le mieux mais elle note quand même que ce qu'il s'agit de faire, c'est de dissoudre dans les reformulations obtenues ce qui a été traumatisme, événement. Il s'agit de reformuler les choses de telle façon à ce que s'ouvre un espace entre les vœux infantiles et l'action, un espace dans lequel précisément, disons, c'est une redistribution des raisons et des causes qui doit être établie entre le voeu de l'enfant et la réalisation qu'elle va trouver, et qui permet de reformuler ce qui étaient les descriptions passées que chacun se faisait des raisons et des causes qui étaient en jeu à ce moment là.

Là où Lacan nous a amenés à saisir la nécessité de repasser par les formulations des demandes, telles qu'elles ont été formulées ou repasser par les formulations distinctes des fantasmes, qui au cours de l'existence et au cours du développement du symptôme du sujet, ont trouvé des strates distinctes qui s'emboîtent, qui se découvrent à partir d'états antérieurs et successifs, c'est de nous ramener à la relation fondamentale à l'Autre, au jeu possible avec l'Autre, en repassant sur sa demande et bien, elle s'étend dans des termes qui sont ceux de cette redistribution des raisons et des causes qui lui permet à la fois de conserver l'aspect de la pratique interprétative narrative, de ceux qui insistent sur ce point du langage mais de conserver la nécessité de l'interprétation analytique.

Alors ce qui est très étrange, c'est qu'à partir de là, elle entretient un débat avec Lacan. Elle considère qu'en effet la seule conception intéressante grosso-modo, pas la seule, mais qu'une des conceptions fondamentales de l'activité analytique située dans l'espace du langage et de l'interprétation, c'est celle de Lacan, et elle en fait une présentation extrêmement bizarre pour un lecteur de Lacan, dans laquelle elle considère que ce qui est très ennuyeux chez Lacan c'est qu'il a un état de la subjectivité avant le langage. Ça c'est une nouveauté. Je me suis demandé, en lisant ces pages, qu'est-ce qu'elle voulait dire par là, c'est dire que la théorie de l'interprétation radicale, qu'elle...elle ne serait plus radicale que parce qu'il n'y a pas d'état de subjectivité d'avant le langage. On sait qu'il faut une pluralisation, étant contre l'idée d'un un, qui ancrerait en dehors de cette histoire de cause, et bien elle considère que tout état de subjectivité qui marquerait le un, dans le côté du langage et bien où disons ce mathème là



lui paraît faire obstacle à la perspective d'interprétation générale que Davidson, Rorty, ou d'autres introduisent et qu'elle soutient, et qu'ensuite le livre... une fois accroché une cause, voilà l'obstacle... Alors c'est évidement extrêmement surprenant de voir arriver cette perspective, c'est en tout cas un malentendu qui est poussé loin dans les attributions qui sont faites à celles de Lacan, thèse qui serait soi-disant soutenue par Lacan, et on se dit qu'il serait utile de, je ne sais pas, de trouver une façon de dire : ça n'est pas du tout comme ça que ça se lit et de passer cette barrière ou la frontière

non pas entre *mind body* ou *body mind* mais la frontière entre cette conception interprétative et la conception, s'il y en a une qui est radicale c'est plutôt celle de Lacan, et de la faire entendre dans ce champ.

Alors ils adoptent, ils admettent ou en tout cas ?? s'il est possible de faire entendre la pluralisation du champ mais on voit la difficulté, que toute la théorie de l'objet petit a, l'autre Lacan, n'a toujours pas eu la moindre diffusion bien que les..., tout ce qui concerne le *lack,* le *lack* non pas l'étendue d'eau mais le manque, la faille, le représentant de la représentation, la distance d'avec la biologie, ça oui c'est passé. La critique du signifiant maître, on peut dire, mais, toujours reste une difficulté dans cette question *du mind body problem* et donc il n'est pas sûr, ou en tout cas qu'on puisse se contenter, il est certain qu'on ne puisse pas se contenter des propositions que fait Davidson pour assurer cet ancrage.

Alors je voulais en terminer là avec cette critique, disons la présentation des thèses, pour rentrer ensuite, à ce moment là, dans la difficulté de situer le symptôme. Mais ça sera pour plus tard.

Jacques-Alain Miller : Alors maintenant il y a deux semaines d'interruption et nous reprendrons le 23 avril.

Fin du séminaire du 02 avril 97

L'Autre qui n'existe pas et ses Comités d'éthique

Éric Laurent
Jacques-Alain Miller

Seizième séance du séminaire

(mercredi 23 avril 1997)

Éric Laurent :

Alors aujourd'hui, séance habituelle de notre séminaire, c'est Jacques-Alain Miller qui va commencer la séance et ensuite, par une bizarrerie du calendrier français, qui fait qu'il est souvent difficile de travailler en France en mai, le 30 avril et le 7 mai il n'y a pas de séance mais par contre nous reprenons le 14 mai, 14, 21, 28 auront lieu, donc le symptôme se localise simplement sur le 30 et le 07.

(*s'adressant à l'auditoire*) Ça correspond bien aux calendriers qui vous ont été donnés ? (...) - Oui ça correspond.

Jacques-Alain Miller :

Du nouveau, du nouveau, du nouveau. C'est par ce cri, trois fois répété, et dans des modulations différentes, que je n'ai pas reproduites, que vendredi dernier à 19 heures, j'ai commencé la première des trois conférences que j'ai données dans le ville de Sao Paulo, à l'occasion de la XIIIème Rencontre brésilienne du Champ Freudien qui se tiennent maintenant sous l'égide de l'École brésilienne de psychanalyse, depuis sa fondation formelle il y a deux ans.

Du nouveau - je l'ai dit en espagnol - faute de pouvoir m'exprimer en portugais, les brésiliens comprenant sans difficulté l'espagnol, un certain nombre comprennent également le français, mais moins nombreux.

Et j'avais à m'exprimer dans le cadre de journées dont le titre était « Les nouvelles formes du symptôme ». On va jusqu'à Sao Paulo pour parler de la même chose. C'est ce qui donne existence aux pays de la psychanalyse.

J'avais pensé initialement leur donner une sorte de compendium de ce que nous avions pu faire ici devant vous depuis le début de l'année, Eric Laurent et moi-même, et en définitive j'ai plutôt fait du nouveau par rapport à ce que nous avions déjà élaboré. Et c'est de ça que je vais tenter de vous donner un écho pour la bonne raison aussi bien que donc ça m'a occupé vendredi, samedi et dimanche et qu'ensuite, je viens de rentrer.

Je me contenterai de fixer au tableau la sorte de point de capiton que je me proposais d'inscrire lors de la dernière séance lors de ces vacances, - enfin pour vous ça a été des vacances, sans doute, pas pour tous, sans doute, non plus. Je vais fixer au tableau ce point de capiton que je comptais apporter il y a trois semaines et que je n'ai pas pu inscrire. En fait j'ai terminé là-dessus mes trois conférences de San Paolo.

$$\frac{\Sigma}{\emptyset}$$

Ce point de capiton était cette formule, essai de problème-solution, qui établit une corrélation entre deux termes, sigma le sinthome, dans la définition développée qui est celle que Lacan a mis en œuvre dans son dernier enseignement et le symbole de l'ensemble vide que j'écris en dessous, par commodité, pour abréger ce que Lacan a désigné comme le non rapport sexuel.

Sans chercher plus loin, j'ai pris le symbole de l'ensemble vide en infraction certainement à ceci que ce rapport ne peut pas s'écrire dans sa définition lacanienne et c'est pourquoi Lacan ne l'a jamais écrit. Il n'a jamais cherché un mathème du non rapport sexuel, de façon à exemplifier l'impossibilité de l'écrire.

Le mérite de cette formule était de donner un résumé, un abrégé de ce que je n'avais pu développer et d'établir une corrélation entre ces deux termes, le symptôme et le non rapport sexuel, en l'écrivant sous la forme d'une substitution et si l'on veut d'une métaphore : le symptôme vient à la place du non rapport sexuel. Le symptôme est métaphore du non rapport sexuel.

La formule se complète, je vous le rappelle, de la modalité affectée à chacun de ces deux termes, pour autant que le non rapport sexuel ne cesse pas de ne pas s'écrire, c'est-à-dire de ne pas venir à la place où, pour des raisons certainement équivoques, nous l'attendrions, tandis que le symptôme ne cesse pas de s'écrire, au moins pour un sujet. Ainsi cette formule rappelle que la nécessité du symptôme répond à l'impossibilité du rapport sexuel. Le non rapport sexuel est une qualification d'espèce, de l'espèce d'êtres vivants qu'on appelle l'espèce humaine et à laquelle, dans cette dimension, on ne peut pas ne pas se référer. La formule, celle-ci, comporte qu'il n'y a pas d'être relevant de cette espèce - je vais jusque là - qui ne présente de symptôme. Pas d'homme, au sens générique, pas d'homme sans symptôme. Cette formule fait voir de façon élémentaire que le symptôme s'inscrit à la place de ce qui se présente comme un défaut. Ce défaut est le défaut de partenaire sexuel entre guillemets « naturel ».

Dans l'espèce, le sexe comme tel n'indique pas le partenaire. Il n'indique son partenaire à aucun individu relevant de la dite espèce. Le sexe ne conduit aucun à ce partenaire et il ne suffit pas, comme le souligne Lacan, à rendre partenaires ceux qui entrent en relation. C'est ce qui permet de définir le mot de partenaire comme ce qui ferait terme du rapport qu'il n'y a pas. De telle sorte que s'il y a rapport, quand s'établit ce qui semble être un rapport, c'est toujours un rapport symptomatique. Dans l'espèce humaine, la nécessité, le ne cesse pas de s'écrire s'écrit sous la forme du symptôme. Il n'est pas de rapport susceptible de s'établir entre deux individus de l'espèce qui ne passe par la voie du symptôme et ici le symptôme, plus qu'obstacle, est

médiation, et c'est ce qui conduit Lacan à identifier à l'occasion le partenaire et le symptôme.

On pourrait penser que le partenaire est symptôme quand ce n'est pas le bon. Et bien cette construction implique le contraire : le partenaire symptomatifié, c'est le meilleur. C'est celui avec lequel on est au plus près du rapport. Et ainsi, dans l'expérience analytique, quand un sujet témoigne de ce qu'il a un partenaire insupportable, le b-a-ba de ce que le psychanalyste doit penser, doit penser ! - il y a un devoir de penser, quand même, pour le psychanalyste, même s'il exerce dans la position du je ne pense pas, même s'il laisse la pensée à l'analysant, il y a quand même un devoir de penser pour l'analyste, ce devoir de penser que Freud appelait la construction. Evidemment il n'a pas à la dire, il n'a pas à la dire dans le cas de l'expérience analytique, sauf exception ; on peut la dire ici par exemple. Le b-a-ba donc, quand un sujet témoigne et se plaint de son partenaire, le b-a-ba c'est de poser que ce n'est pas par hasard que le sujet s'est appareillé à un partenaire insupportable et que ce partenaire insupportable lui procure le plus-de-jouir qui lui convient et que c'est à ce niveau, si l'on veut opérer, à ce niveau du plus-du-jouir qu'il faut opérer.

En cela, ce sont les cas que j'appellerais d'union symptomatique, qui touchent au plus près l'existence du rapport sexuel. Voilà au moins le début de ce que je comptais apporter il y a trois semaines, sans les exemples et sans la suite, et que j'ai pu donner à San Paolo à la fin de la troisième de ces conférences.

Je vais essayer maintenant de vous donner un écho de la première, peut-être un petit peu de la seconde. J'en ai trouvé les titres au fur et à mesure de l'élaboration que je faisais. La première s'intitule « Le symptôme et la comète ». En espagnol, ça consonne mieux puisque c'est « sintoma y cometa » avec le problème supplémentaire néanmoins que comète, qui aurait cru cela, comète en espagnol est masculin, et il y a là évidemment un petit décalage avec l'imaginaire dont j'ai enjolivé la comète puisque mon imaginaire de la comète est féminin évidemment, d'où un décalage amusant, que j'ai retrouvé ensuite dans des discussions lors de la deuxième ou troisième conférence, à propos de la canaille, qui en espagnol, *canailla,* est masculin, le canaille, ce qui met le français en mauvaise posture de savoir pourquoi on féminise donc la canaille. Je me suis tiré de ce guêpier du mieux que j'ai pu.

Alors j'ai donc commencé par du nouveau trois fois répété, comme un appel, comme un cri et presque comme un commandement, faisant sentir, j'espérais, par cette intonation qu'il nous manque du nouveau, que nous avons besoin, que nous voulons, que nous désirons du nouveau. Et ça m'a conduit à interpréter, à prendre un peu à revers le titre des journées brésiliennes « Les nouvelles formes du symptôme », choix de titre qu'ils ont eux-mêmes référé, à San Paolo, à nos collègues de Reims, Lecœur et Hugo Freda, qui sont aussi connus là-bas qu'ici.

Il m'a semblé néanmoins qu'il fallait interpréter le titre, parce que certainement nous nous intéressons à la clinique en tant qu'elle change, en tant que depuis toujours elle est liée à l'état contemporain de la culture, avec le moment actuel de ce que nous appelons le discours universel, et il y a d'ailleurs beaucoup d'années de cela j'avais commencé, j'avais ouvert une Rencontre internationale du champ freudien avec le cri : la clinique change. Mais aujourd'hui, l'expression les nouvelles formes du symptôme, pour le dire plus en clair même que je ne l'ai dit à San Paolo, ça me parait un symptôme, l'intérêt pour les nouvelles formes du symptômes. Au point que, dans le titre, il me semble qu'il faut entrer d'abord en mettant l'accent sur le nouveau plutôt que sur le symptôme. Et qu'en fait c'est plutôt le nouveau qui nous intéresse que le symptôme. Et que si on a réuni sept cent personnes à San Paolo sous ce titre, c'est parce qu'en fait on attendait et ce public attendait - ce public où se sont mêlés un certain nombre de nos collègues de l'IPA ! (*rires*), qui m'ont témoigné après avoir été enchantés ! c'est comme ça, il y a un petit phénomène que j'ai vu aussi d'ailleurs en Argentine, du style laissez venir à moi les petits enfants ! (*rires*) - si ce public s'est réuni, c'est en fait parce qu'on attend du nouveau et on attend du nouveau dans la psychanalyse.

Et c'est un fait, me semble-t-il, qui n'a pas été contesté que nous aussi dans la psychanalyse nous attendons du nouveau, nous aussi comme tous ceux avec lesquels nous partageons le moment présent du malaise dans la civilisation. Nous sommes conduits, que nous le voulions ou non, à désirer du nouveau. Et même - je vais jusque là, du nouveau - c'est la forme que prend pour nous la dimension d'Autre Chose, grand A grand C, la dimension de l'ailleurs qui est ineffaçable de l'existence humaine et à laquelle Lacan se réfère en particulier dans son écrit « D'une question préliminaire... ». Et si j'ai répété trois fois du nouveau, c'est pour faire sentir la tension qui va avec ce désir pour du nouveau, une tension qu'il ne me paraît pas excessive de qualifier de relevant du surmoi, surmoïque.

En tant que le surmoi, dans sa définition freudienne, a une dimension sociale, on peut dire qu'il y a un surmoi de la civilisation, et mon idée, c'est que ce surmoi demande, exige précisément du nouveau : *donne-moi du nouveau*.

Et qu'on sent très bien ça dans la psychanalyse elle-même, on sent très bien ça dans le champ freudien. Si j'ai été conduit aussi à dire des choses que je n'avais dites nulle part, à les dire à San Paolo, à les élaborer là dans le chaos de ces journées, c'est précisément parce qu'était perceptible cette instance, cette insistance du nouveau. Ça n'a pas toujours été ainsi, que la civilisation réclame du nouveau. Alors je leur ai dit que c'est ainsi depuis Baudelaire, depuis que Baudelaire a écrit, et c'est le dernier vers des *Fleurs du mal*, de la première édition des *Fleurs du mal* qui ensuite ont été complétées des pièces condamnées qui n'avaient pu y paraître, puis des nouvelles

Fleurs du mal, mais l'édition, la première édition, se termine sur un vers que j'ai pu citer, retrouvé de mémoire :

« (...) plongé (...) au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau ! »

C'est là qu'il y a du nouveau. Et bien c'est depuis Baudelaire qu'on veut du nouveau. C'était compliqué à traduire, parce que l'espagnol ne permet pas de dire, à ma connaissance, *du nouveau.* Il oblige à dire *« algo nuevo »* quelque chose de nouveau, ce n'est pas tout à fait la même chose et je le leur ai indiqué. L'espagnol, je brode un petit peu là-dessus, l'espagnol comme le français, le portugais, sont capables de substantiver un adjectif ; c'est-à-dire de l'adjectif nouveau on peut faire un substantif, un adjectif substantivé le nouveau, ils ont ça. C'est un procédé, la substantivation de l'adjectif, qui est essentiel dans la langue des Précieuses. Au lieu de dire le cerveau, mot qui paraissait trivial, bien que n'ayant pas encore affaire aux neurosciences, les Précieuses disaient le sublime. Pour le ciel, qui paraissait grossier, on se demande pourquoi, comme mot, elles préféraient dire le muable, et c'est de là que vient par exemple le fait, là on a oublié, ça c'est pas rentré dans l'usage mais par contre le sérieux est dans l'usage et là, j'ai vérifié en effet, c'est de là que vient: perdre son sérieux, expression qui paraît commune, est au départ une expression qui vient de la langue des Précieuses.

Alors sans avoir bénéficié de cet apport l'espagnol, le portugais disposent de la substantivation de l'adjectif. Mais ce qu'ils n'ont pas, c'est l'article *de* ou l'article *du,* sur quoi Lacan avait insisté, c'est-à-dire ces deux modes de la quantité que permet l'article en français selon que l'on désigne une espèce décomposable en unités particulières, on demande *un* quelque chose, *des* quelques choses, on demande un demi, au café, on désigne un bœuf, ou des bœufs, et puis il y a un usage massif de l'article, comme lorsqu'on parle, on demande de l'eau, ce n'est pas la même chose qu'une bouteille d'eau, qu'un verre d'eau, ce n'est même pas la même chose qu'une eau claire, on demande de l'eau ou même on invite à ne plus manger du bœuf, à ne plus suivre le bœuf, pour raison de vache folle, ça, c'est un usage massif de l'article et nous, nous sentons dans *du* nouveau quelque chose d'autre que dans *le* nouveau, même notoire.

Donc du nouveau, ça désigne rien, aucun objet en particulier qui serait nouveau sinon la dimension même du nouveau, comme une dimension de l'être. Alors la recherche du nouveau parcourt la poésie depuis Baudelaire, la poésie française au moins, depuis Baudelaire jusqu'à Breton, jusqu'au surréalisme, et après le surréalisme, cette recherche s'est toujours faite frénétique jusqu'à aujourd'hui. Et on ne peut pas aller contre cette exigence du nouveau et aujourd'hui elle est présente dans toute la culture, depuis les productions de l'art jusqu'aux productions industrielles, ça n'a pas cessé de croître. Et même,

si la figure de Picasso domine à ce point et dominera l'art du 20ème siècle, c'est sans doute, si sa figure vaut comme un paradigme de l'art de ce siècle, c'est en tant, sans doute, que, lui, ne s'est jamais cantonné dans un style fixe une fois pour toute, sinon qu'il a fait un nombre incalculable d'expériences et qu'il n'a jamais hésité à aller au fond de l'inconnu pour y trouver du nouveau.

Alors, lui, savait sans doute que rien ne vaut pour nous dans l'état présent de la civilisation, rien ne vaut qui ne soit nouveau, que nous ne jouissons que du nouveau et que, en ce sens, oui, du nouveau est le nom même du symptôme majeur dans ce qui constitue notre malaise d'aujourd'hui. Le nouveau, du nouveau, en tout cas c'est ce que j'ai proposé, est la forme symptomatique de notre malaise dans la civilisation.

Et je dis que c'est une nouvelle forme parce que ça n'a pas toujours été ainsi, et que jusqu'à cette coupure que je situe, de façon approximative et allégorique, à ce vers de Baudelaire, ce qu'on attendait dans la civilisation, ça n'était pas quelque chose de nouveau, c'était encore un peu plus du même, dans les sociétés dites traditionnelles et c'est une nouveauté que ce culte du nouveau lui-même.

Le désir pour le nouveau, la valorisation du nouveau en tant que tel, l'intensification de ce désir jusqu'à son exaspération symptomatique aujourd'hui, est quelque chose de relativement récent. Pendant des siècles, c'est l'imitation qui a été le régime principal de la production artistique et littéraire. A la Renaissance même, la nouveauté a été le retour à l'Antiquité. Et ça été une lutte que de se dénouer de l'imitation, de la pratique de l'imitation, et ça a été, ce qui reste dans nos mémoires, au moins scolaires, comme la querelle des Anciens et des Modernes. Alors s'est trouvé libérée sans doute l'essence du moderne, mais notre *du nouveau* à nous aujourd'hui n'est pas le moderne. Le moderne a été la forme optimiste de la recherche du nouveau. Jusqu'à ce que dans notre époque, qu'on dit après tout pas si mal, post-moderne, le nouveau s'est dénoué du moderne et c'est ça que nous vivons, notre nouveau, notre *du nouveau* n'est plus le moderne et c'est cette déliaison là qui fait apparaître comme telle l'exigence du nouveau en tant que nouveau, pur. Le nouveau vaut en tant que nouveau. Alors si on ponctue ainsi l'émergence du nouveau, l'essence du nouveau, si on la détache ainsi, si on l'isole, le nouveau en tant que tel apparaît dans son caractère symptomatique et peut-être nous regarde d'une façon un petit peu *Unheimlich*. L'exigence du nouveau en tant que tel est profondément *Unheimlich*.

Le nouveau, le culte contemporain pour le nouveau, n'est-ce pas le vêtement, l'habit, bien sûr l'habit à la dernière mode, l'habit de cette vieille présence dans l'existence humaine, qui est précisément la mort. Et à la fin, la dernière partie du poème de Baudelaire, c'est celle qui commence par « Aux morts, vieux capitaines, etc. (...) au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau »

Nous, nous désirons, dans tous les ordres de l'existence, du nouveau, mais combien de temps quelque chose de nouveau reste-t-il nouveau pour nous, dans la civilisation d'aujourd'hui ? Et bien nous savons la réponse tous les jours, et nous la savons à Paris comme on la sait à San Paolo, nous savons que ça dure de moins en moins de temps. La qualité de nouveauté dure de moins en moins de temps, et que de plus en plus rapidement le nouveau devient obsolète.

L'accélération de l'obsolescence peuple d'ailleurs notre monde quotidien d'objets déjà passés qu'il faut foutre à la poubelle pour les remplacer par le dernier modèle. Et alors ça nourrit aussi l'inquiétude de chacun d'entre nous. Que peut-être lui-même, le sujet de la civilisation contemporaine, ça nourrit l'inquiétude de chacun de peut-être ne plus être si nouveau que ça, si nouveau pour le partenaire, si nouveau pour les élèves, si nouveau pour les autres, si nouveau pour les employeurs. Et le culte du nouveau, de façon inexorable, fait du sujet même un objet obsolète, un déchet. Et nous sommes bien de l'époque où quelqu'un a inventé l'objet petit a.

Le culte du nouveau se répercute par exemple dans cette extraordinaire, cette nouvelle valorisation de la jeunesse. C'est un fait que, nouveau symptôme, on ne veut plus vieillir. Et c'est spécialement vrai, ça va devenir de plus en plus vrai de la part des *baby boomers*. Ils ont été habitués à être babys tout le temps, et donc on va maintenant assister à autre chose, à la vieillesse boom. On attend la vieillesse boom et déjà les investisseurs avertis mettent leur argent sur les industries de la vieillesse, destinées à rafraîchir, à permettre aux baby boomers de mourir baby boomers, de mourir en babys si je puis dire.

Voilà un nombre, une source de nouveaux symptômes tout à fait considérable. Ce qui est intéressant, je le dis en passant, c'est de voir ce qui va se passer en Chine, qui s'est déjà bien avancée pour rejoindre notre étape de la civilisation, mais qui traditionnellement a toujours accordé à la vieillesse la valeur, la valeur principale, une valeur éminente. On ne confie certainement pas des cours importants à des bébés comme nous. La cinquantaine ça n'est vraiment pas suffisant pour qu'on vous écoute, par contre on écoute là-bas le beau vieillard, comme dit Molière, dans *L'Avare* « quelques beaux vieillards, etc. », et d'ailleurs ça les conserve extraordinairement bien, beaucoup plus que le culte de la jeunesse. Avoir le culte de la vieillesse, ça conserve. Alors on va voir si petit à petit eux aussi vont avoir le culte de la jeunesse. Et, en plus, avec tous les artifices que permet aujourd'hui la science, pour rester jeune, on va assister à des monstruosités vraiment sensationnelles.

Le culte du nouveau, qui est si nécessaire à notre jouissance d'aujourd'hui, n'est pas autre chose que la forme contemporaine de la pulsion de mort et c'est ce qui anime tout le mouvement de la civilisation. Je rappelle que je distingue ce trait

que le nouveau reste nouveau de moins en moins de temps, et ça, ça fait bien apparaître le nouveau comme forme contemporaine de la pulsion de mort. Des professionnels qui savent manipuler la jouissance en faveur de la consommation, les publicitaires, ceux qui conduisent la jouissance vers la sortie que représente la consommation, la solution que représente la consommation et qui échappe à ça ? même ceux qui ne consomment pas, comme on dit, par manque de moyen, n'échappent pas à ça. Les exemples abondent. C'est-à-dire qu'ils se situent eux aussi par rapport à cette sortie là, et donc on a évidemment trouvé les moyens de permettre de consommer à ceux qui n'en ont pas les moyens avec un certains nombres d'astuces, du style des magasins anglais Georges qui ont défrayé récemment la chronique. Mais les professionnels savent que ce qui fait vendre c'est nouveau, new.

Ça, ça éclaire par exemple, ce produit éminemment contemporain qu'est l'information, la production et la consommation d'informations. Où se font une partie des grandes fortunes capitalistes d'aujourd'hui ? Dans l'information. Qu'est-ce que vend l'industrie de l'information ? Elle vend du nouveau en tant que tel, des énoncés sur le nouveau dont la valeur consiste dans la rapidité de la communication. Radio, télévision, Internet aujourd'hui. Tout ça fait que le nouveau reste nouveau de moins en moins longtemps et la jouissance de la nouveauté se fait corrélativement toujours plus insistante, exigeante, dans sa rivalité mortifère avec l'obsolète.

Je me suis absenté donc quinze jours, je n'ai pas arrêté mes abonnements, j'ai des tas haut comme ça du journal *Le Monde* et de *L'International Herald Tribune*. Est-ce que je vais les lire ? Alors que chaque numéro est agité par des questions qui sont déjà résolues, et n'ayant pas pu le consommer sur le moment, je n'ai plus qu'à foutre tout ça à la poubelle. C'est de ma faute puisque aujourd'hui les publications auxquelles on s'abonne vous offrent évidemment d'arrêter votre abonnement pendant la période où vous ne pouvez pas consommer. Et vous connaissez les canaux de télévision, en tout cas à San Paolo ils connaissaient, j'ai pris cet exemple les canaux de télévision où une partie de l'écran est réservée aux cours de la bourse, qui courent en dessous de l'écran ou juste au dessus, 24 heures sur 24, et qui nous font connaître à chaque moment et pour toutes les grandes bourses du monde, la valeur d'échange des produits.

Et cette chaîne signifiante qui tourne sans arrêt pour informer des valeurs d'échanges de la civilisation, elle rend manifeste, elle met sous les yeux la pulsion de mort, et son opération qui ne cesse pas. Autre exemple qui s'accordait très bien avec le goût brésilien pour l'ordinateur et l'Internet. Quand je suis arrivé, il y avait dans un des grands journaux du Brésil un énorme cahier sur la dernière home page et sur le moyen d'en fabriquer, c'est une passion nationale. Et dans l'industrie informatique qui est

aujourd'hui pour l'industrie mondiale ce qui va de l'avant, c'est ça qui tire en avant l'économie mondiale, il y avait là-dessus des études, toutes récentes elles aussi, démontrant les résultats catastrophiques qu'aurait une crise de cette industrie dans tous les domaines de la production.

Et c'est là que s'est accéléré le mouvement de la nouveauté, jusqu'à ce que le cycle de la nouveauté - ça a été isolé comme tel - le cycle de la nouveauté soit le plus court qu'il n'y ait jamais eu. C'est-à-dire le nouveau d'un produit, on en était il y a six mois, on disait ça dure six mois, et on attend décembre encore, c'est-à-dire à peine vous avez acheté le dernier modèle d'ordinateur avec le dernier microprocesseur *Intel*, que déjà au moment où vous l'achetez on vous annonce déjà que dans six mois la rapidité du micro processeur sera multipliée par deux.

J'ai fait un petit développement là-bas sur le microprocesseur, non pas la science interne du microprocesseur, je m'étais contenté, maintenant ça fait vingt ans que j'avais lu une petite information sur le fait qu'on avait réussi à mettre sur une toute petite pièce des circuits très compliqués, que ça allait s'appeler la puce et je me souviens en avoir donné tout de suite l'écho à l'école freudienne de Paris, c'était il y a vingt ans. Aujourd'hui je ne peux pas entrer dans la science du microprocesseur mais simplement, clairement ce microprocesseur qui fait la valeur essentielle, en dehors du programme de l'ordinateur, c'est un objet qu'on ne voit pas, normalement, si ça marche. C'est à l'intérieur et ça a fait un grand problème à la société *Intel* pour vraiment valoriser son produit. Et le génial inventeur qui dirige *Intel,* Andy Grove a précisément inventé d'obliger les fabriquants d'ordinateurs à mettre la petite étiquette *Intel inside.* Il y a *Intel* à l'intérieur, formule sublime : *Intel inside*, formule poétique avec alitération et s'est le nom, c'est en tout cas ce que j'ai soutenu, c'est le nom de la nouvelle *agalma : Intel inside.* C'est ce que dit, qu'est-ce que dit Alcibiade de Socrate ? il dit : *« Intel inside »* (*rires*), mais on sait en même temps que dans peu de temps cet *Agalma* se convertira en déchet, qu'on n'aura plus qu'à mettre à la poubelle.

Donc j'ai proposé que *Intel inside* était en quelque sorte le modèle universel de notre malaise dans la civilisation, et qu'il se pouvait que chaque sujet de la civilisation contemporaine ait sur le front un invisible *Intel inside* - *Intel* c'est l'abréviation de *intelligence* - comme le message qui annonce sa propre décadence, sa propre disparition, la disparition de sa valeur. Et il faut dire qu'on ne résiste pas à ce mouvement de fond qui anime toute la civilisation, à cette véritable insurrection de l'être et peu importe qu'on y voie, comme dit Baudelaire, le ciel, ou l'enfer, c'est là, et c'est pourquoi je n'ai pas pu faire autrement, il y a six mois, au mois d'Août dernier, que de faire entrer l'Association mondiale de psychanalyse elle aussi à l'âge de l'Internet et c'est entré aussi au Brésil, puisque j'ai été aussi accueilli

par l'annuaire électronique, brésilien, qu'on m'a remis en grande pompe dans ces journées.

La seule chose qu'on peut faire, finalement la seule chose qui peut résister à ça, c'est le symptôme, c'est un autre symptôme. La seule chose qui peut résister à la force symptomatique de la civilisation, c'est un autre symptôme. Alors je suis bien placé pour ça, je suis bien placé pour en faire part. J'ai pris un exemple clinique qui est moi-même. Après avoir dit à tout le monde : il faut entrer dans Internet, il fallait que j'y entre moi-même, évidemment. J'étais entré assez vite puisqu'on a deux ordinateurs à la maison. C'est-à-dire que moi je n'en ai pas, c'est le secrétariat qui a ces ordinateurs, donc j'ai voulu m'en acheter un, un qui soit à moi, et donc je me suis informé. Je me suis informé, j'ai acheté toutes les revues d'informatique, enfin de cybernétique, d'ordinateurs, j'ai questionné les plus éminents praticiens de l'ordinateur dans le champ freudien, en France, à l'étranger, et je suis arrivé à une conclusion. Et évidemment, au moment d'acheter l'ordinateur qu'il me fallait, l'information est arrivée que dans quelques mois on aura beaucoup mieux. Et bien ça m'a gâché la jouissance que j'avais à acheter le produit. C'est par là que je date, c'est que déjà je me faisais un plaisir d'avoir le dernier modèle, et je pouvais l'avoir comme objet, mais je ne pouvais déjà plus l'avoir dans le discours, comme l'énoncé que c'est le dernier modèle. Et donc j'ai constaté que je n'arrivais pas à m'insérer dans la chaîne des nouveautés, que le moment où je voulais m'y aliéner, je m'en retrouvais éjecté. Et en effet, s'insérer dans cette chaîne, c'est s'aliéner, et ne pas le faire c'est la séparation, c'est une expérience. Qu'on s'y insère ou qu'on ne s'y insère pas, c'est l'expérience qui fait que le sujet s'expérimente lui-même comme déchet de la civilisation.

Alors du point de vue clinique évidemment, de mon côté on reconnaît l'ébauche, on reconnaît un symptôme, bien sûr, un symptôme de type obsessionnel, à savoir passer par le savoir pour choisir l'objet, plutôt que d'avoir le coup de cœur : c'est celui là que je veux et je l'emporte. Et évidemment si on va jusqu'au point d'exiger un savoir exhaustif, sur l'objet, en général ça ne permet même pas de conclure et ça ne permet pas de choisir, parce qu'il y a toujours un signifiant supplémentaire qui apparaît. Donc on peut mettre le symptomatique de mon côté, et c'est certainement un symptôme au regard de la norme de la culture, de la civilisation. Mais enfin, il faut pas oublier tout de même que la norme même de la civilisation est elle-même symptomatique. Et qu'il peut se faire que de ne pas s'insérer là-dedans soit considéré comme ce qu'il y a de plus sain.

Sans trancher là-dessus, c'est quand même ce qui fait le souci de chacun et qui fait le malaise dans la civilisation. Qui est-ce qui est malade ? Est-ce que c'est la civilisation ou est-ce que c'est moi ? Et c'est là qu'on peut apercevoir aussi un paradoxe, c'est que devient

toujours plus évidente la répétition du nouveau, dans le malaise dans la civilisation. C'est qu'aujourd'hui le nouveau est lui-même programmé, et c'est pourquoi j'ai été amené à parler du faux nouveau. C'est que deux, trois ou quatre fois par an, l'apparition du nouveau est prévue, s'agissant des ordinateurs comme des voitures ou des vêtements. Il y a un rythme périodique de la nouveauté qui est peut-être apparu avec la mode féminine, mais qui aujourd'hui s'étend à tous les secteurs de la civilisation. C'est-à-dire que nous sommes installés et aliénés à un automatisme du nouveau. Et ce nouveau, qui est pris dans l'automaton, c'est un nouveau essentiellement sans surprise. C'est essentiellement que les microprocesseurs vont aller plus vite, la prochaine fois. La surprise ça sera éventuellement quand on rencontrera une limite absolue à la rapidité du microprocesseur. Mais sans ça, la nouveauté est attendue, comme on dit.

Et donc notre nouveau à nous, dans cet état, et dans quel état ! du malaise dans la civilisation. Tout ça, ce sont des phénomènes qui ne sont évidemment pas répertoriés par Freud, parce que ce ne sont pas des phénomènes de son état de la civilisation. Mais notre nouveau à nous, c'est déjà un nouveau mortifié au moment où il apparaît, mortifié et mortifère, et qui est par là d'autant plus insatiable. Et on peut même dire que c'est précisément cette gloutonnerie du nouveau qui est le trait qui marque bien sa nature, et sa racine de surmoi. La gloutonnerie, un trait que Lacan avait relevé du surmoi et qu'on trouve évidemment présent dans cette voracité de la nouveauté.

Et au moment même où je le disais, à San Paolo, il m'est venu que justement je l'avais éprouvé moi-même, en arrivant à San Paolo. Parce qu'il y a justement, grâce à l'initiative que j'ai prise de faire avancer l'Association mondiale de psychanalyse dans Internet, une liste de distribution, comme on dit, un réseau, qui s'appelle AMP-Varia, et qui fait parvenir des informations à tous ceux qui sont liés à ce réseau. Et donc j'arrivais de Buenos Aires où j'étais passé avant, il m'était arrivé d'y dire un certain nombre de choses, et ces choses dites le dimanche étaient déjà connues par les malins à San Paolo, le mercredi suivant, avant que j'arrive et donc j'ai été accueilli à peu près en bas de l'avion par des gens me félicitant chaudement de ce que j'avais dit trois jours avant et j'ai commencé à comprendre que si je ne disais pas à San Paolo absolument du nouveau (*rires*) le bruit qui allait se répandre c'est : Oh ! il se répète, et donc j'ai éprouvé - bon alors je ne parle pas de ce qui était de leur donner des échos du cours que nous faisons ici, là c'est pas par Internet mais enfin apparemment à peine fini, à peine levé la séance, en très peu de temps, ça file à travers le monde.

Donc je leur ai déjà dit : probablement à Paris ce mercredi je répéterai ce que j'ai dit à San Paolo (*rires*). J'éprouve en effet, AMP-Varia c'est mon Surmoi, c'est ce qui me réclame toujours du nouveau, et si entre dimanche et mercredi je n'ai pas des idées nouvelles ça y est je

suis obsolète, et il y a évidemment, on attend ça, on attend ça pour voir ce que ça va me faire.

Dans ce contexte, on peut aussi penser à la psychanalyse, qui a été quelque chose de nouveau. Elle est née avec le siècle, qui aujourd'hui se termine. Et en cette fin de siècle, la psychanalyse n'est plus quelque chose de nouveau. Alors, ça inquiète, ça inquiète les psychanalystes, ça les inquiète par la part d'eux-mêmes qui est prise dans le symptôme de la civilisation. La psychanalyse a été elle-même un symptôme social, comme l'a dit Lacan une fois, et après il a dit le contraire aussi quand je lui en ai posé la question, à son séminaire, enfin de façon anonyme, puisqu'il demandait des petits papiers, j'avais dit : vous avez dit que la psychanalyse est un symptôme social, et il a répondu je n'ai jamais dit que la psychanalyse est un symptôme social. Mais il l'avait dit. Alors, là je prends le versant, la psychanalyse a été elle-même un symptôme social, un symptôme du malaise dans la civilisation, mais on nous annonce de plus en plus fort que les neurosciences la rendront obsolète.

D'ailleurs c'est douteux, là je n'ai pas eu le temps d'en parler à San Paolo, mais le 18 avril il y avait en première page de *l'International Herald Tribune*, sur deux colonnes, la grande nouvelle, *Making baby smart*, ça c'est intraduisible, rendre les enfants intelligents, rendre l'enfant intelligent, ça n'a pas la vibration, le swing de *making baby smart !* (*Miller redisant la phrase en chantant*) (*rires*) : *word are the way,* les mots c'est la façon de le faire. Et alors à la suite d'études très longues et très coûteuses, les neurosciences nous garantissent que le langage est essentiel à l'enfant, et que il faut lui parler dès qu'il naît (*rires*) même s'il comprend rien ! et que tout se joue la première année mais que non seulement, ce qu'il y a de plus curieux c'est que non seulement il faut lui parler mais ça suffit pas que ce soit parlé, de laisser le bébé avec un magnétophone ou avec la télévision en marche, mais qu'il faut que ce soit parlé par une personne, et une personne attentionnée ! Alors évidemment rions, et en même temps constatons que ça n'est pas la même chose qu'il soit formulé sur la base de l'évidence et de l'évidence analytique, mais que voilà une vérité qui est aujourd'hui garantie « pures neurosciences ». Il faudrait revenir d'ailleurs sur le détail de la chose, mais voilà que je me déplacerais volontiers d'un petit poil par rapport à ce que j'avais répondu à mon ami président de l'IPA, en tout cas ici les neurosciences garantissent à leur façon une vérité de Lacan et que ça évidemment c'est d'un autre ordre que de dire : le fonctionnement neuronal lui-même est cohérent avec ce que Freud disait soi-disant de l'appareil psychique, parce que là ça concerne l'expérience même de la plongée dans le langage. Et ça invite les Américains à saisir qu'il y a un usage du signifiant propre, indépendamment de ce qu'on en comprend, et il leur faut la garantie des neurosciences pour accéder à cette dimension là.

Alors, je ne crois pas du tout que la psychanalyse soit obsolète, et je ne le crois pas non seulement parce que la mort ou la décadence de la psychanalyse, on l'annonce depuis la naissance de la psychanalyse elle-même, ça accompagne absolument toute l'histoire de la psychanalyse depuis un siècle, mais enfin ça ne suffirait pas, après tout, à force de crier au loup, ça pourrait bien arriver, c'est pas ça. Mais c'est parce que la psychanalyse tient avec le nouveau une relation très distincte, de la relation contemporaine avec le nouveau. Et qu'évidemment ce qui est essentiel, c'est que les psychanalystes ne se laissent pas gagner par le symptôme contemporain du nouveau, parce que ça, ça les éloigne de la psychanalyse elle-même il faut bien le dire, et qu'ils tiennent bien ferme à l'essence du nouveau, à la relation au nouveau telle que la psychanalyse l'établit. C'est la condition même pour durer. « Plonger (...) au fond de l'inconnu, pour y trouver du nouveau », dit Baudelaire. Et qui l'a fait de façon plus manifeste, plus patente dans le siècle que Freud, médecin de Vienne. On croirait de beaucoup de façons que Baudelaire ici annonce Freud. Enfin je développerai une autre fois.

C'est aussi l'histoire de chaque analyse, chercher au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau. Mais en même temps quel est le nouveau qu'a découvert Freud ? Et bien disons pour la circonstance, c'est justement la répétition, c'est-à-dire qu'il a découvert comme nouveau, la règle inplacable de *toujours la même chose*. C'est-à-dire la présence, dans chacun de nous, de quelque chose justement qui est vieux, qui est ancien, qui est obsolète et qui néanmoins reste actif, en état d'activité, opératoire et plus puissant que le nouveau, quelque chose d'ancien qui soumet, qui se soumet le nouveau, une instance immémoriale qui domine ce qui peut apparaître de nouveau.

La découverte de Freud c'est celle de cet obsolète qui se rend présent et évidemment qui se rend présent de façon toujours intempestive, c'est-à-dire qui désordonne les coordonnées temporelles. Et donc Freud est allé en effet au fond de l'inconnu. S'il y a quelqu'un qui est allé au fond de l'inconnu, c'est bien lui mais pour rencontrer ici non pas le nouveau et certainement pas le faux nouveau de la production marchande contemporaine, sinon pour rencontrer quelque chose qu'il a lui-même marqué du trait de l'infantile, c'est-à-dire de l'ancien dans le développement d'un individu et aussi de l'ancien dans le développement de la civilisation. C'est quand même formidable qu'à l'époque même du scientisme optimiste de la seconde moitié du siècle, il y ait quelqu'un qui ait réussi justement à lier les formes nouvelles du symptôme dans la civilisation telle qu'il la connaissait, les formes nouvelles à l'époque par exemple, on ne disait pas dépression on disait neurasthénie, c'était une forme nouvelle du symptôme, par exemple, il y avait des formes nouvelles du symptôme, à la fin du XIXè siècle au début du XXè, et bien Freud est celui justement qui a réussi à lier les formes nouvelles du

symptôme dans la civilisation avec les formes antiques, les plus antiques. Et ce quelque chose de nouveau, ce *du nouveau* qu'il découvrait, il l'a justement appelé avec les noms les plus anciens, avec le nom d'Œdipe, avec les noms d'Eros et Thanatos, et il a réussi par là à changer toute notre relation subjective avec la culture aussi bien antique que contemporaine.

Et c'est d'ailleurs ça le style freudien, c'est un mélange, un mélange déjà post-moderne, entre des éléments actuels et des éléments anciens. Evidemment, le style freudien a toujours quelque chose de kitsch, justement parce que ça mêle l'ancien et le nouveau. Ça vaut mieux que les façons naïves d'aller au fond de l'inconnu pour y trouver du nouveau. Parce que si on prend ça au pied de la lettre, ça conduit au suicide, tout simplement, comme dit Lacan, ça conduit au suicide éventuellement collectif, ce qui va bien, puisque nous parlons des formes contemporaines du symptôme. Pensez au dernier suicide collectif, qu'on connaît ici comme on le connaît à San Paolo grâce aux moyens de communication.

Où a-t-il eu lieu ? On ne l'inventerait pas tellement c'est logique, il a eu lieu en Californie, c'est-à-dire la terre par excellence du faux nouveau et dans une secte experte en Internet, et en relation avec la comète, la comète Hale-Bopp. Pour nous c'est déjà passé je crois. Au Brésil, ils ne l'ont pas encore vue, et donc, on m'a dit après que j'avais fini d'en parler, que dans le champ freudien brésilien on allait maintenant scruter le ciel. Il y a une logique, ce premier grand suicide collectif de la nouvelle époque se passe en Californie dans une secte liée à Internet, et ça concerne une comète, c'est-à-dire il y a peu de choses aussi nouvelles qu'une nouvelle comète, il faut bien le reconnaître.

Moi je l'ai vue la comète. Je l'ai vue en toute clarté, un soir, à côté de Paris avec la chevelure merveilleuse qui fait que j'ai du mal à admettre qu'une comète se dise au masculin. Et c'est vrai qu'à voir la comète traverser le ciel, le ciel donc, qui a toujours été l'index même du réel, dans les civilisations premières, voir le ciel lui-même être modifié ainsi, on sent une certaine exaltation. On se dit donc vraiment quelque chose de vraiment nouveau est possible ! Quelque chose de vraiment nouveau dans le réel et ça rend compréhensible qu'on puisse vouloir se suicider pour s'unir à cette comète, qui celle-ci vient justement du fond de l'inconnu, pour nous chercher, pour se faire connaître de nous et trouver peut-être en nous son nouveau aussi. Si on est psychanalyste, si on est lacanien en plus, on ne se suicide pas, mais on peut imaginer par exemple que cette trajectoire sublime est comme une allégorie de ce que serait une interprétation quand elle réussit à s'inscrire dans le réel, qu'elle passe comme une comète, qu'elle change quelque chose dans le réel. Mais l'ironie suprême, c'est que le passage de la comète est en réalité un phénomène périodique, qu'elle a déjà été présente dans ces parages y a

quatre mille ans et que attendez encore quatre mille ans vous la verrez de nouveau, ça donnerait envie de durer ce temps là. Enfin dans quel état sera l'humanité dans quatre mille ans à ce régime, on ose pas le prévoir, mais la comète après tout ça ne lui fait rien, elle sera là, elle, elle est un phénomène de répétition.

La seule chose nouvelle qu'il y a dans la comète c'est que maintenant elle s'appelle Hale-Bopp, ça c'est nouveau, en effet. Et pourquoi elle s'appelle Hale-Bopp, parce que y a deux types, sans doute parce qu'ils n'avaient pas grand-chose à faire d'autre, oui, c'est des amateurs paraît-il, qui lorgnaient un coin de ciel et qui ont aperçu ce nouveau et qu'ils ont le mérite de ne pas s'être dit : il doit y avoir une tache sur mon télescope et non seulement ça mais qu'ils se sont précipités pour entrer en communication, enregistrer leur découverte auprès du centre des découvertes astronomique des Etats-Unis, qui peut certifier, enfin par lequel, par ce grand Autre qui doit enregistrer les découvertes nouvelles. Et donc ils se sont, l'un et l'autre, étant au courant, se sont indépendamment l'un de l'autre précipités pour entrer en contact comme ils s'étaient, un d'eux au moins s'était installé dans un désert pour mieux observer le ciel, il a dû prendre les jambes à son cou et divers moyens de transport jusqu'à arriver à un téléphone ou un ordinateur pour faire connaître la nouvelle. Donc ces deux là, il faut bien le dire, ça fait un peu Laurel et Hardy. On l'aurait vu s'appeler Amanda la comète, Mélancolia peut-être mais Hale-Bopp, on ne peut pas dire que l'humanité lui a délégué un nom à la mesure de sa beauté. Elle ne va pas protester, la comète, auprès du centre d'enregistrement des découvertes astronomiques. Simplement elle n'a rien à voir évidemment avec monsieur Hale et avec monsieur Bopp. Elle ne connaît pas son propre nom, celui là, et elle ne va pas revenir plus vite, elle va pas revenir avant quatre mille ans parce qu'on va l'appeler par son nom.

Alors la comète justifie le soupçon que fait porter Freud sur le nouveau. A savoir que le nouveau n'est pas si nouveau qu'il y paraît d'abord, et que ce nouveau là a quatre mille ans et huit mille ans, enfin si c'est un cycle périodique, c'est un nouveau répétitif et puis peut-être que la comète justifie aussi le soupçon que Lacan fait porter sur le réel : il se pourrait que le réel n'ait rien à voir avec le sens. Que la comète ne se soucie pas des noms qu'on lui donne, des désirs qu'elle suscite, des poèmes qu'on peut lui adresser, ni non plus des chiffres qui calculent sa trajectoire et son retour, et qu'elle continue son chemin en étant tout à fait indifférente au discours.

Et qu'est-ce qui se passerait si le symptôme était quelque chose comme la comète, si le symptôme était lui aussi indifférent au discours, si le symptôme était de la même nature que les corps célestes, c'est-à-dire si le symptôme appartenait à la dimension du réel ; c'est ça qui est en jeu, maintenant c'est devenu un nouveau syntagme figé chez nous, le

réel du symptôme. Mais la question qui est posée par Lacan quand il inscrit le symptôme dans la dimension du réel, c'est la question de savoir si le symptôme, c'est comme une comète, c'est-à-dire que ça se fiche du discours et ça, ça été la dernière question de Lacan sur ce qu'a découvert Freud.

Et Freud, en effet, lui, pensait avoir découvert que le symptôme se différenciait de la comète en tant qu'il répond quand on l'appelle, quand on lui dit quelque chose et que lui le symptôme aussi dit quelque chose, que le symptôme est un message qu'on peut lire. Et que si on fait parler ce message et que si on lui parle gentiment, si on lui parle bien, si on lui parle comme il faut, si on parle comme il faut au symptôme hystérique et bien que le sujet s'en libère. C'est ça que veut dire pour Freud que le symptôme tient un *Sinn*, une signification, un sens. Et donc que c'est pas comme la comète Hale-Bopp. Et c'est là qu'il est très amusant de constater que jusqu'il y a très peu de temps, l'apparition des comètes a été considérée comme un symptôme, c'est-à-dire jusqu'à l'âge de la science, on considérait les comètes comme des signes, qui nous venaient du fond de l'inconnu et qui nous annonçaient quelque chose de nouveau, à l'humanité, la naissance d'un grand homme, ou l'approche de catastrophes, la présence de menaces, etc..

C'est-à-dire que jusqu'à ce que domine le discours de la science, on interprétait les comètes, ça ne fait pas de doute et on n'interprétait pas les symptômes. Et puis avec Freud on a cessé d'interpréter les comètes et on a commencé à interpréter les symptômes.

Alors bien sûr y en a certains qui continuent à interpréter les comètes, et c'est ceux qui se livrent au suicide collectif. Pourquoi ils se suicident collectivement ? C'est parce qu'ils n'arrivent pas à faire comprendre aux autres qu'il faut interpréter les comètes, alors ils payent de leur personne pour dire : interprétez les comètes. Et eux ils l'interprètent dans le sens de : il faut changer de dimension pour s'en tirer, pour avoir vraiment du nouveau. Alors ce qui était admirable avec l'hystérie c'est que quand on interprétait le symptôme, il disparaissait. C'était le temps de l'optimisme freudien et finalement Freud a dû en rabattre comme vous le savez, et le deuxième temps c'est ce qu'il a appelé, ce qu'il a approché par exemple comme la réaction thérapeutique négative, à savoir que ça ne disparaît pas tellement que ça, le symptôme, même quand on lui parle bien. Et c'est avec le symptôme obsessionnel que Freud s'est vraiment aperçu que le fondement même du symptôme, c'était la répétition. L'hystérie lui a fait croire que l'essentiel du symptôme c'était le sens. Et c'est avec le symptôme obsessionnel qu'il s'est aperçu que la matrice du symptôme, c'était la répétition et que précisément le symptôme était plutôt de l'ordre du réel, de ce qui revient à la même place. Et on voit bien qu'il y a deux versants de la théorie du symptôme : ou bien on met en avant qu'il appartient au registre du symbolique, et qu'il est équivalent à

un message, ou bien on met l'accent sur le fait qu'il appartient au registre du réel et qu'il revient toujours à la même place, et qu'il ne se déplace pas comme le sens, qu'on peut lui reconnaître par ailleurs.

Alors j'ai décidé de sauter les choses que j'ai pu dire là-bas dans son développement, dans la suite qui sont quand même l'écho de certaines choses qui ont pu se dire ici, et je passe rapidement à..., (*s'adressant à Eric Laurent*) ou alors je coupe là puis je te laisse la parole ? (...)

Eric Laurent : Ça permettra de donner une coupure après.

Jacques-Alain Miller : Je passe à ce que j'ai pu dire des nouvelles formes du symptôme en fait à la suite de la discussion que nous avons eu ici même avec Hugo Freda qu'il fallait quand même considérer que ces nouvelles formes du symptôme exigeaient qu'on nuance le sens du nouveau, parce qu'on apporte aujourd'hui à l'analyste des troubles qu'on lui apportait pas auparavant. Alors on l'apporte à l'analyste ! On l'apporte aux différentes pratiques du dire. L'analyse mais d'autres pratiques du dire aussi bien, et il faut bien dire que pour l'analyse ça n'est pas sûr que se soient les neurosciences l'adversaire. Ce sont bien plutôt les pratiques dérivant de la psychanalyse, les pratiques du tout-dire, dérivant de la psychanalyse, qui sont à cet égard bien plus insidieuses concernant la pratique même de la psychanalyse. C'est vrai que depuis Freud on se dit qu'il faut faire parler des symptômes dont on ne s'occupait pas auparavant de les faire parler, c'est ça la nouveauté. C'est qu'on fait passer à la moulinette du tout-dire des symptômes qu'on songeait pas à interpréter à l'époque où on interprétait les comètes.

Et donc des pathologies se trouvent maintenant attrapées par la psychanalyse, qu'on laissait hors parole auparavant et ça évidemment ça à voir avec l'état actuel de la civilisation. Pour le dire sommairement, qu'est-ce qu'on dit quand on dit que l'époque de Freud, la civilisation de l'époque de Freud était victorienne ? Et bien on dit que c'était un état de la civilisation où, bien sûr qu'on pouvait faire de tout, on pouvait tout faire, comme on a toujours pu tout faire, mais que ce qu'on faisait dans le registre de la jouissance, on ne devait pas le montrer, hors de lieux tout à fait précis, et ça ne devait pas se dire. C'est-à-dire que le concept majeur de l'état victorien de la civilisation c'est quand même celui de la répression, du refoulement. Et ces sociétés de répression c'est vrai que ça a consonné avec le refoulement freudien au point qu'on ait pu penser que s'il y avait le refoulement freudien c'est parce qu'il y avait la répression sociale. C'est ça qui a par exemple nourri le freudo-marxisme, qui a inspiré l'École de Francfort et qui a eu un écho universel. On a eu l'idée que le refoulement se devait à la répression sociale et que le communisme verrait non seulement la disparition de l'exploitation de l'homme par l'homme mais la disparition de la névrose. Ç'aurait été

la guérison du symptôme par la révolution. Cette notion est resté très active encore jusque dans les années 70 de ce siècle. Il faut bien dire que l'état actuel de la civilisation n'a plus rien à voir avec son état victorien, qu'on a plus du tout... comment caractériser, il nous manque un adjectif pour caractériser l'état actuel de la civilisation. On disait victorien, est-ce qu'on va dire clintonien ? Évidemment c'est ridicule la civilisation clintonienne. C'est ridicule mais ce ridicule lui-même est intéressant parce que les contemporains de la reine Victoria étaient ravis de se dire les victoriens, et que ça n'enchante personne d'être un clintonien, et ça traduit pas mal la décadence actuelle du signifiant maître, la décadence des idéaux. Il semble que le vecteur principal de la civilisation aujourd'hui et de son malaise, va dans cette direction, qu'on a plus besoin maintenant de la répression sociale du dire, pour jouir. La volonté de jouissance passe toujours davantage par la permission sociale de dire, et presque par l'exigence sociale de dire, et ça c'est très différent de ce qu'il avait au temps de Freud. Parce que quand même, on ne peux pas s'empêcher de penser que la notion même du refoulement chez Freud, décalque, en même temps qu'elle illumine la répression sociale du dire, et nous, nous avons à faire à autre chose, nous avons à faire à l'exigence sociale de tout dire. Alors bien sûr qui provoque des réactions en sens contraire. Elle provoque le délire thomiste de la droite américaine, par exemple. Elle provoque l'interdiction de la pilule du lendemain dans un laboratoire qui a inventé cette pilule a décidé d'abandonner son copyright et de laisser qui veut la produire parce qu'il craint le boycott des milieux réactionnaires dans le monde, bon. Donc évidemment ça n'est pas uniforme.

Mais la tendance principale va quand même dans le sens de l'exigence de tout dire, et ça évidemment ça procède de la psychanalyse. Mais en même temps ça désordonne ce à quoi elle a à faire mais c'est aujourd'hui dans le sens commun, l'idée que: quelque chose va mal il faut en parler, fait partie du sens commun d'aujourd'hui. C'est une croyance qui est aujourd'hui populaire, que si on ne parle pas de ce qui va pas on se rend malade et c'est pire. Ce tout dire inspire les productions culturelles et toutes, comme le dernier best-seller aux Etats-Unis, c'est un document écrit par une romancière, mais qui là raconte son histoire à elle et qui est sa séduction par son père. Et c'est ça qui est acheté, vendu, commenté, le récit de l'inceste, de la séduction incestueuse, par la fille.

Et aussi le tout dire est considéré communément comme un traitement, comme une façon de traiter ce qui ne va pas, de telle façon comme nous l'avons dit ici, qu'il faut en parler devient la réponse universelle et c'est bien sûr ce qui conduit aux comités d'éthique, la décadence du signifiant maître, la décadence des idéaux et la décadence du décalogue traditionnel, des valeurs traditionnelles, nous oblige, pour nous retrouver entre le bien et le mal, pour savoir s'il y a un bien et un mal, Baudelaire pouvait

encore dire les Fleurs du Mal, heureuse époque! et il disait les fleurs du mal, en considérant que jusqu'alors, dans la littérature, on avait cultivé les fleurs du bien et que lui prenait justement le point extérieur par rapport à quoi tout le reste était un tout. Les fleurs du mal ! Aujourd'hui pour savoir où sont les fleurs du bien et les fleurs du mal, pour savoir quoi faire avec les productions de la science, le clonage etc., et bien on s'en remet à la discussion, on s'en remet aux commissions. Évidemment nous avons donné un sens généralisé à l'expression comité d'éthique et donc ça veut dire simplement qu'aujourd'hui on n'a plus un grand Autre au lieu de la vérité. Et que le sujet-supposé-savoir, il est là où nous sommes, le grand Autre c'est nous dans notre pathétique ignorance de ce qu'il faut faire. C'est le règne du débat, dis-moi, j'te dirais, et on verra.

Alors le rôle de la psychanalyse a été essentiel là, et en cela la psychanalyse a été convergente avec la Constitution américaine et avec ses amendements, pour installer comme pivot de la civilisation actuelle le droit de tout dire. C'est là qu'il y a une convergence singulière là-dessus, c'est ça que nous étudions cette année, la convergence de la psychanalyse et de la démocratie, dans le sens du droit de tout dire. Et rien ne le marque mieux, quand on lit Lacan, il ne faut pas oublier que, encore dans les années cinquante, on faisait procès à l'éditeur du Marquis de Sade. La première fois que je suis allé acheter *Juliette*, on vous faisait passer à l'arrière salle de la librairie pour vous vendre ça, et on entourait les petits volumes bleus de Pauvert imprimés sur mauvais papier, on l'entourait de papier kraft et on sortait avec ça sous le bras, on avait du Sade en quelque sorte, un bon petit kilo de Sade, vendu dans l'arrière boutique, clandestinement. C'était encore ça - je ne l'ai quand même pas acheté au berceau - vers 1962, 63, trois ans avant la sortie des *Ecrits*, voilà comment on achetait les œuvres du Marquis de Sade qui aujourd'hui sont dans la Pléiade. Il faut mesurer ça. Evidemment c'est dans la Pléiade, plus personne n'a envie de les lire maintenant, ça c'est radical.

Aujourd'hui j'ai le droit, non seulement de jouir à ma manière, mais j'ai le droit de le dire à tout le monde, en tout cas on va vers ça. Et donc on ne va pas vers une civilisation fondée sur la démocratie de la jouissance, il suffit d'aller au Brésil pour s'apercevoir où on en est là-dessus. En tout cas il y avait quand j'y étais même, à Brasilia, des manifestations du mouvement des paysans sans terre, ça permettait de lire un certain nombre d'inscriptions qui sont tout à fait... ceux la ne s'inscrivent pas aux rencontres du champ freudien il faut dire, et ça donne un certain nombre d'indications éclairantes, mais on va vers une démocratie du dire de la jouissance.

Alors un des résultats, c'est que quand on ne se fait pas plaisir à jouir aujourd'hui, et bien c'est sans excuse. C'est-à-dire que ceux qui souffrent, non seulement ils soufrent, les névrosés, non seulement ils

souffrent mais en plus ils se sentent coupables de souffrir. De la même façon que les vieux non seulement ils vieillissent, mais en plus ils se sentiraient coupables de vieillir. As-tu bien fait tout ce qu'il faut pour rester jeune ? Etc. Autrement dit c'est bien ça, ça devient de plus en plus difficile de se plaindre du grand Autre, parce qu'il existe de moins en moins, et donc il reste, on est coupable, soi-même. Il y a quelque chose dans la dépression contemporaine qui est de cet ordre, que le manque-à-jouir c'est vraiment aujourd'hui l'impardonnable. Et c'est pourquoi, sans doute, on fait de ce qu'on appelle la dépression le mal paradigmatique de la civilisation, dont la jouissance ne se situe plus que à partir du plus-de-jouir, et un plus-de-jouir qui n'est pas voilé mais qui est exhibé de toutes les manières possibles.

Au point qu'on pourrait dire qu'à l'époque victorienne de Freud c'est la névrose, spécialement la névrose obsessionnelle qui était l'idéal social, et qu'aujourd'hui l'idéal qui s'élabore, s'il y en a un, c'est plutôt celui de la perversion, comme nouvelle norme sociale et d'ailleurs qui demande à se rapprocher de la norme sociale. J'ai pu parler, suscitant certainement un certain intérêt dans l'auditoire, de ce qui avait été ici élaboré sur le mariage des homosexuels, ça intéresse. Alors on voit ici où s'inscrit la psychanalyse, elle permet quand même au névrosé de rencontrer l'Autre dont il a besoin, qui est l'Autre de la justification, alors que socialement la civilisation ne lui offre plus ça, la justification.

Et il n'empêche que bien sûr le processus analytique lui-même puisse s'utiliser pour jouir et c'est bien la question qui bloque les analystes sur le problème de la fin de l'analyse. C'est-à-dire que quand on pense le processus analytique comme un processus de savoir, comme un processus épistémique, ou alétique, qui concerne la vérité, on n'arrive pas à situer ce qui, dans le processus, analytique est d'ordre érotique. C'est bien cette jouissance incluse dans le processus analytique qui fait problème aux analystes qui n'ont pas les repères qu'offre Lacan bien que ces repères soient eux-mêmes à l'occasion méconnus par ceux qui s'y réfèrent et c'est au point que les analystes de l'IPA eux-mêmes finissent par se surprendre eux-mêmes de la disparition de toute référence à la sexualité dans leur théorie. Et c'est pourquoi ils se retrouvent à Barcelone en juillet prochain pour un congrès sur la sexualité en raison, disent-ils, qu'ils n'en parlaient plus. C'est un effort pour eux pour retrouver un peu leur chemin dans l'état actuel de la civilisation.

Alors je n'ai pas pu arriver jusqu'au point où j'ai parlé dans la deuxième conférence, qui était intitulée « L'appareil du symptôme ou le symptôme comme appareil », où j'ai pu parler, plus en détail, des différentes drogues en les situant chacune par des coordonnées, une coordonnée d'ordre analytique de la dépression etc., mais se sera pour la suite et je donnerai également un

écho de la troisième conférence intitulée « L'amour symptomatique », et peut-être que je pourrais y développer un peu plus l'exemple que je n'ai fait qu'esquisser de la communication des bactéries : en effet, les bactéries bavardent, c'est ce qu'on vient de trouver et il faut leur prêter une oreille attentive.

Donc on se retrouve le 14 mai.

Fin du Séminaire Laurent/Miller du 23 avril 1997

L'Autre qui n'existe pas et ses Comités d'éthique

Éric Laurent
Jacques-Alain Miller

Dix septième séance du séminaire

(mercredi 14 mai 1997)

Eric Laurent : - Bien. Je vais donc poursuivre sur le fil laissé en plan avant la petite rupture et en reprenant certains des termes tel que Jacques-Alain Miller a pu les mettre en place au cours de l'année. Ce serait peut-être l'occasion pour qu'ensuite on puisse profiter de ça pour discuter, parler un peu, puisqu'on a pas toujours le temps de le faire. Ce fil touche aux conséquences pour la psychanalyse, soit du relativisme ambiant à différents niveaux de la pensée, soit de la non prise en considération d'un réel propre à cette expérience analytique elle-même.

Ce goût de l'interprétation généralisée amenant un certain relativisme, nous en avions trouvé un exemple, une formulation particulièrement précise dans la tentative de Madame Cavell pour présenter à la fois la psychanalyse comme système d'interprétation, mais cependant garantie en un point, ce qui suffisait dans sa perspective à être à l'abri d'un relativisme généralisé. En cela, nous allons reprendre la lecture de son ouvrage, des conséquences qui peuvent être d'intérêt pour nous, dans ce qui nous occupe.

Mais avant, j'ai amené avec moi une grosse boite, faite de façon artisanale, découpée de façon simple, robuste, dont on m'a fait cadeaux à Naples où j'étais ce week-end, pour les Journées italiennes. Naples est non seulement la ville du Polichinelle, mais aussi la ville où est établie, depuis le 19° siècle, une particulière représentation de la crèche de Noël. Cette crèche, vous le savez, n'a pas été du tout au long de la chrétienté un aspect fondamental du rituel. C'est relativement récent, et ça fait partie plutôt de l'ensemble de la mise en place nouvelle des cultes après la Révolution française et c'est au 19° que se sont développés dans les pays d'Europe la représentation plus ou moins conventionnelle de la Nativité aux moyens de statuettes représentant un décor assez fixe et constant, qui ont donné une nouvelle place à des traditions éparses jusque là, comme les santons en Provence, ou bien à Naples, ils s'appellent les « bons pasteurs », les bons *pastore*. Les bons pasteurs, comme les santons, c'est le peuple représenté. Alors dans les santons les métiers traditionnels, et dans les bons pasteurs il y a tous les métiers traditionnels plus les figures étonnantes, (*s'adressant à Jacques-*

Alain Miller) tu avais une fois dit ton intérêt pour la figure remarquable du « Ravi », dans les santons de Provence, « Lou ravi » qui est spécialement content, et il y a en plus, à Naples, qu'on adapte les santons aux figures de l'actualité, par exemple hommes politiques, stars, vedettes de choses diverses, sont parmi les bons pasteurs. C'est un type d'adaptation, un peu comme les matriochkas en Russie, ces poupées qui s'emboîtent. On adapte aux différentes figures hommes politiques, etc., tout ce qui fait intérêt dans le discours populaire. Et là alors que normalement par exemple c'est distingué, dans d'autres régions il y a, on adapte ça pour le carnaval où on prend des figures de l'actualité mais on réserve la crèche à des types figés. Là pas du tout : à Naples on adapte tout ça. Et donc on m'a fait cadeau de deux bons pasteurs, (*Eric Laurent ôtant le couvercle de la boite et découvrant les deux statuettes*), qui sont représentés là et qui sont en conversation (*rires*), ces bons pasteurs ayant un costume établi d'après des photographies et qui sont comme bons pasteurs Freud et Lacan, qui sont en effet de bons pasteurs du peuple analytique, voire même...

Jacques-Alain Miller : - Ils ont l'air italien tous les deux, là !

Eric Laurent : - Ils ont l'air profondément italien (*rires*)...

Jacques-Alain Miller : - La barbichette de Freud c'est Binasco... notre collègue Binasco.

Eric Laurent : - En effet, c'est une grande réussite, et je les ai amenés car c'est à la fois une tradition et c'est un signe. Ils auraient pu faire un bon pasteur Freud par exemple, ou un bon pasteur Lacan. Mais là c'est déjà Freud lu par Lacan, il y a le déplacement, il y a la strate, il y a les deux. Il y a dans ces bons pasteurs déjà un témoignage qu'on a affaire maintenant à un Autre stratifié, c'est une figuration post naïve de l'Autre qui n'existe pas. Il y a déjà non plus le texte mais il y a une interprétation, et il pose la question, y a-t-il vraiment dialogue entre Freud et Lacan ? C'est la question qui est ouverte des relations monologues et de la parole, cette articulation qu'avait soulevée Jacques-Alain Miller, avec la place du dialogue et c'est pour ça, c'était spécialement bien venu de me retrouver avec ces deux santons à transporter, ce qui n'était pas simple pour revenir de Naples jusqu'ici... enfin voilà, ils ont trouvé leur place.

Alors, je vais reprendre maintenant cette interprétation généralisée que faisait ou que proposait comme modèle pour la psychanalyse, comme modèle philosophique pour la psychanalyse, Madame Cavell. Au fond, l'interprétation généralisée est une façon de résoudre l'obstacle, de tourner l'obstacle quinien de l'indétermination de la traduction. L'indétermination de la traduction est cette thèse qui est une façon de

formuler que le langage n'a pas de référence qui puisse être établie de façon univoque, cette indétermination pouvait amener des thèses tristes du type *on ne saurait jamais ce que parler veut dire*. Et face à ce désespoir de l'interprétant, Madame Cavell, suivant en cela Davidson, souligne que l'indétermination n'est importante que parce qu'elle attire l'intention sur le fait que l'interprétation de ce que l'on veut dire doit aller de pair avec l'interprétation de l'action en général, et donc avec l'attribution constante de désir et de croyance à l'Autre.

Que cette interprétation générale est constante dans le rapport à l'Autre, néanmoins est assuré d'un point de capitonnage, qu'il y a au moins une cause qui assure le réel dans le sens. Cela suffit, dans cette perspective, à assurer l'objectivité de l'interprétation, à être sûr qu'il y a une référence au-delà du sens. Et cependant, cette thèse nous introduit à une perspective, celle qu'il n'y a pas de maîtrise possible du sens ; on est toujours à la merci d'une réinterprétation, Ou, même si l'on fait ce que l'on dit, nos actions ont des conséquences qui ne sont pas prévisibles, qui ne peuvent pas être visées. Toutes les raisons que nous pouvons donner de notre action sont prises dans un réseau rationnel, normatif, et qui doit être distingué des causes. Les causes, elles, ne sont ni bonnes ni mauvaises, en relation aux choses qu'elles effectuent. D'où cette distinction qui nous rappelle la formulation donnée il y a bien longtemps par Lacan pour mettre à sa place le bon et le mauvais objet en psychanalyse : il y a le bon et le mauvais et il y a la chose, là ça se retrouve sous la forme : il y a les bonnes et les mauvaises raisons et puis il y a les causes.

La façon dont je vois les choses dans le passé, et les causes, détermine le sens qu'elles ont pour moi et le système des raisons dans lequel je suis pris. Dans la perspective de Madame Cavell l'interprétation généralisée n'est pas une abrogation de la causalité, comme le voudrait un relativisme complet, mais il s'agit, dit-elle, de faire de la place pour de nouvelles relations causales. Mais au nom de quoi faire de la place pour de nouvelles relations causales, où s'arrêter, quelle est la bonne, comment même la définir ?

Il y a plusieurs manières de faire, dans son ouvrage. Il y a surtout un critère de satisfaction : on reformule jusqu'à ce qu'on trouve une narration satisfaisante, ou en tout cas qui délivre d'un poids trop oppressant. Et l'horizon qu'elle propose, cet horizon de satisfaction, est un horizon qui, finalement, en arrive à résorber la division subjective. Il n'y a pas, dans un tel système, et à l'horizon de ces reformulations constantes, nécessité d'un sujet divisé. C'est la critique faite à Freud, à Lacan, dans la lecture qu'elle en fait, que dans la théorie de Freud, il y a besoin d'une division subjective et de cette division fondamentale qu'est le surmoi. Elle considère que c'est un emprunt à Nietzche, à la Généalogie

de la morale, que cette nécessité de dénoncer dans le moi le noyau du complexe inconscient de culpabilité. Pas de nécessité de ça, et, à l'horizon des métaphores successives de réécriture de son existence, on doit arriver à laver le sujet de la faute.

C'est un défaut de la perspective freudienne trop centrée, dit-elle, sur le sujet comme un, qui se retrouve alors d'abord un par un narcissisme primordial puis seulement relié à l'Autre. Une fois que l'on admet ça, tout objet devient objet narcissique, objet d'intérêt individuel, objet pathologique. Il n'est, à partir de là, plus possible de concevoir une éthique qui ne suppose pas cette division interne, cette présence au fond de moi, qui fait la séparation de l'intérêt pathologique et de la voie incarnée de la morale. Tout objet va se retrouver pris dans cette pince sans remède. Et il faut pour ça, dit-elle, distinguer de ce que Freud n'avait pas, la distinction entre un objet intentionnel, l'intention avec un « t », auprès duquel l'acte de penser est dirigé, autrement dit le grand Autre, pour nous, il faut distinguer ça de l'objet extentionnel, celui du monde, celui de l'extension, celui du monde au moyen duquel cette intention s'incarne. Avec ce petit outil, elle pense que l'on peut arriver, uniquement à partir de l'intention et d'un sujet visant un autre, que l'on peut engendrer la conscience, à travers toutes ses fonctions, toutes les fonctions du moi, qui sont d'anticiper, d'imaginer, et de juger si l'action que l'on va entreprendre est mauvaise, car elle pourrait faire du mal aux autres ou à moi même, et qu'il n'y a nul besoin d'une instance spéciale qui se livre à ce genre de calcul.

C'est une erreur, dit-elle, en tout cas une hypothèse absolument superflue pour établir tout ce qui relève du point de vue moral et de l'existence du monde. Il n'y a pas besoin non plus du surmoi pour faire l'épreuve de réalité. Elle considère tout de même que Freud a eu raison - en tout cas c'est une perspective qui lui agrée - de constater que s'il y avait un monde où le sujet n'avait aucun espace entre son désir et sa réalisation, il n'y aurait aucune distinction possible entre l'apparence et la réalité et elle considère que ça c'est compatible avec la conception, dans la philosophie analytique ou dans la pensée contemporaine, de la réalité publique comme distincte du langage privé, des appartenances privées, ce que l'on avait vu chez Charles Taylor par exemple ou chez Searle par d'autres voies.

Il faut donc, pour qu'il y ait même cette idée d'intentionnalité, il faut le désir et il faut pour ça l'expérience du manque et du besoin. Mais immédiatement ce moment du manque et du besoin, pour elle, est entièrement résorbé dans ce à quoi il laisse place, c'est-à-dire le fondement de l'intentionnalité et de l'autre de l'amour, auprès duquel on va s'identifier. L'amour, c'est la capacité d'imaginer le monde à partir des croyances et des désirs que l'on attribue à l'autre. Voilà le

fondement du dialogue. Et donc pour qu'il y ait le sujet défini en relation à l'Autre, il suffit de l'extension de cet amour de l'Autre engendré à partir du modèle de l'amour de la mère et l'enfant, c'est ça qui doit être privilégié, bien plus qu'un retour sur soi-même dans ce soi, ce self divisé qu'elle rejette.

Il s'agit simplement de supposer la capacité à percevoir l'Autre en tant qu'il puisse me demander quelque chose et que je puisse interpréter sa place, ses croyances et ses désirs. Il suffit de cela pour établir l'Autre de la communication. Et cela suffit pour ensuite engendrer l'ensemble de tout ce qui fait le corpus où l'ensemble des croyances et désirs que l'on peut appeler la morale ou le point de vue moral ou la division morale. Nous pouvons parfaitement être averti, par un calcul, des conséquences de nos impulsions, de nos actions et de nous prendre nous-mêmes pour des objets. Et on a, par cette opération, la mise au point dans la psychanalyse, d'un sujet, qui est exactement le sujet des philosophes et des savants. De même que Jacques-Alain Miller pouvait noter la place d'un Autre qui serait apprivoisé, réduit, domestiqué, dans le registre de la bonne intention comme l'Autre des philosophes et des savants, et bien là on a un sujet qui est lui réduit à cette perspective. Ce sujet des philosophes et des savants, déduit de la pure existence de l'Autre de la communication, permet, de là, de réduire la différence des sexes et dans tout le livre de Madame Cavell, la question de la différence des sexes ne joue pratiquement pas de place sinon qu'elle considère que la différence des sexes est le prototype de la différence féconde, de la différence que suppose le dialogue : donc ce qui est formidable dans la différence des sexes, c'est que ça fait quelqu'un à qui parler.

C'est une idée qui sans doute est plus cohérente avec un point de vue féminin, elle le souligne d'ailleurs, propice, sans doute pour des raisons plus amples que celles qu'elle envisage, en tout cas de notre point de vue sans doute plus déductibles, ce point de vue ou cette perspective féminine de réduire en effet l'Autre au dialogue, au partenaire à qui parler.

À partir de cette réduction de l'Autre dans cette perspective là, d'un Autre d'où est évacué l'hétérogénéité de la jouissance, nous avons, de façon cohérente, l'absence de toute hétérogénéité des jouissances, de leur régime et de leur registre, qui fait que la perspective que trace Madame Davidson est une variante, bien qu'elle en aie - me semble-t-il - une variante du tout symbolique dans la psychanalyse. Favoriser la conception de la psychanalyse comme une sorte d'expérience qui n'a pas de perspective réaliste, pas de réel en jeu. Seule la science le définit, pour le reste, il s'agit d'interprétations qui se renvoient, se déplacent, se transforment, sans qu'il y ait à proprement parler un point, qui puisse définir un réel comparable à celui de la science. Cela permet de raconter des

histoires nouvelles, comme dirait Rhorty cela agrandit notre vocabulaire, mais dans les termes que nous avions tracés, ça n'est pas une perspective qui puisse être considérée réaliste dans la psychanalyse...

Jacques-Alain Miller : - Si je comprends bien, parce que je n'ai pas encore lu le livre de Madame Cavell, c'est l'importation dans la psychanalyse des thèmes de la philosophie post-moderne, aux Etats-Unis. Il n'y a que des interprétations et donc du point de vue relativiste qui s'exprime, extrême, c'est la continuation de ce mouvement qui avait déjà commencé avec Rolly Scheffer (à vérifier) par exemple qui était de réduire la cure analytique à une narration. Le sujet raconte sa vie, la raconte de façon différente au cours de la cure et la raconte de mieux en mieux. C'est-à-dire privilégiant un certain point de vue qui est celui de Lacan au tout début, en 1953 . Donc la narrativité, on dirait que chez Marcia Cavell, ça s'inscrit un peu dans cette ligne de Rolly Scheffer, sinon que Rolly Scheffer était plus sartrien et qu'avec Marcia Cavell, c'était plus la philosophie française post-moderne, mais avec un certain *back-ground* de Lacan, c'est ça que je ne vois pas bien, si c'est toi qui importe le vocabulaire, le symbolique, de l'Autre, la communication...

Eric Laurent : - Ça c'est moi qui l'introduit puisqu'elle, c'est Scheffer plus Davidson. Dans son livre, elle prend partie contre le point de vue narrativiste de Scheffer, parce qu'elle dit qu'il faut, pour que l'interprétation radicale puisse avoir lieu, qu'en un point il y ait une assignation de cause, dans tout le système des raisons et des causes. Il faut un point de capitonnage sur le réel, dont la science rend compte, alors que Scheffer coupe les ponts...

Jacques-Alain Miller : - Quel rapport avec la cure analytique ?

Eric Laurent : - Il n'y a pas de rapport dans la cure analytique, il y a simplement ceci que ça lui permet d'attribuer le principe de charité de l'interprétation, ça permet pour elle d'attribuer un point de capitonnage, donc, et c'est simplement là comme condition. Et je trouve en effet que pour la cure analytique, en tout cas dans son livre, cela ne me convainc pas dans les conséquences qu'elle tire. Il me semble que cela reste un narrativisme de la catégorie, en effet post-moderne, sans que l'on puisse..., alors, elle, quand même, considère que c'est une façon, le fait qu'elle accepte le point de vue ou qu'elle prenne ce point de vue de Davidson, il faut qu'en un point on soit sûr que ce que l'Autre dit est un capitonnage, elle en fait tout à fait un, elle dit c'est la reformulation finalement moderne de l'Œdipe. Elle dit de même que pour Freud dans l'Œdipe il faut le point du père, et bien dans le triangle sémantique, dans la triangulation sémantique interprétative qu'elle propose, ça joue le même rôle, le fait qu'on soit sûr qu'en un point, il y ait une

correspondance entre le dire et un référent.

Jacques-Alain Miller : - Et alors qui est sûr de ça, à quel moment nous ? ? ??

Eric Laurent : - Ça, ça n'est pas clair. C'est simplement, dans la triangulation, il y a un moment où elle consacre un de ses chapitres, à dire qu'il y avait la triangulation, il y a la triangulation œdipienne Père-Mère-Enfant, eh bien elle propose une triangulation dans lequel il y a entre l'enfant et la mère, il y a des interprétations qui circulent, et, plus que le père c'est bien l'avantage, le fait qu'il y ait un capitonnage, qui est une cause, qui est dans le système des raisons, il y en ait qui soient des causes, et bien, cela permet le capitonnage des relations et des interprétations qui circulent, et c'est la science qui garantie ça.

Jacques-Alain Miller : - C'est-à-dire ?

Eric Laurent : - C'est la science, c'est le fait qu'il y a un réel, en effet c'est la science qui le met au point, qui nous a permis de savoir qu'il y a un référent. De là on en tire simplement la conséquence logique qu'il faut absolument qu'on garde un capitonnage, et le principe c'est qu'il faut qu'il y ait au moins une cause dans tout ce qui est dit. Qu'on ne peut pas raconter simplement, qu'on ne pourrait pas avoir un principe totalement relativiste, qui serait, finalement : une histoire pourrait valoir, sans qu'il y ait besoin qu'elle corresponde jamais à quoi que ce soit, ça non.

Elle critique Scheffer, en disant que dans la perspective de Scheffer, comme il n'y a pas cette assignation d'au moins une cause à son système, c'est un principe de narration sans fin, alors qu'elle considère que la narration ne peut être que la narration...

Jacques-Alain Miller : - Donc elle devrait avoir une doctrine de la fin de l'analyse ! ?

Eric Laurent : - Ça c'est, peut-être dans un prochain livre, là c'est plutôt une doctrine de la possibilité de l'analyse et les exemples cliniques ou la partie, la clinique la plus importante de l'ouvrage porte sur la psychanalyse avec les enfants, ou sur l'observation même psychanalytiquement informée des relations mère-enfant. C'est centré là-dessus, c'est plutôt l'installation du dispositif analytique et sa vérification par la possibilité de l'interprétation dans la cure de l'enfant. Et pour elle, les neurosciences ou les observations faites sur les enfants, actuellement, qui font qu'on accorde à l'enfant de plus en plus de capacités d'interpréter, tôt, et bien vont dans le sens de l'interprétation radicale. Il faut être deux pour interpréter, tout de suite, l'enfant tout de suite est pris dans l'interprétation, ce qui est, en effet, une bonne conséquence. Simplement dans son système ce n'est pas tellement le père qui garantit quoi que ce soit, tout ça ce sont des vieilleries, mais il suffit

simplement que l'enfant soit assuré que l'Autre est compréhensible, que son Autre n'est pas capricieux, parce qu'il y a un capitonnage. Et ce capitonnage c'est le fait qu'en un point, le système du langage correspond au réel. Et ça remplace, complètement, la perspective œdipienne ou la perspective qui serait d'assurer...

Jacques-Alain Miller : - Ce qui est vital, c'est de trouver un Autre à qui on peut faire confiance ?

Eric Laurent : - C'est un Autre à qui on peut faire confiance. Ce qui est vital, c'est que, la seule chose que montrerait la psychanalyse, c'est que pour s'introduire dans l'Autre du langage, dans le système d'interprétation généralisée, il faut avoir eu affaire à un Autre à qui on peut faire confiance, qui soit lui-même tenu par une loi d'interprétation qui est simplement ça : dans tout le système des raisons ou des raisons qui sont alléguées, ou des causes alléguées comme raisons, il faut qu'en un point, y ait une correspondance avec le réel, qui soit fiable en ce point.

Alors ça donc c'est une des parties de ce qu'il me semble être une des errances possibles de la psychanalyse, contemporaine, lorsqu'elle laisse en effet le réel entièrement à la science et se trouve prise dans une errance de cet Autre, de ces interprétations au lieu de l'Autre qui ne sont pas fixées ou garanties. Et je voudrais en prendre une autre, un autre style contemporain d'étrange conséquence qui n'est pas là dans la psychanalyse carrément mais qui est un autre bord de la psychanalyse, celui du succès aux Etats-Unis de la théorie, ou du syndrome des personnalités multiples.

Et là ça n'est pas l'interprétation multiple, ce sont les personnalités multiples et ça a évidemment les plus grands rapports les unes avec les autres. Mais là c'est carrément en dehors de la perspective psychanalytique et il y a un livre relativement récent sorti en 95 qui fait le point sur cette...

C'est écrit par un philosophe épistémologue, Ian Hacking, qui consacre un livre à ce syndrome intitulé *Réécrire l'âme*, *Rewriting the soul*, dans un vaste projet, qu'il définit lui-même comme un projet d'établir la politique de la mémoire. Et il le fait dans les pas de Foucault, ces pas que vous connaissez tous, lorsque Foucault, dans *La volonté de savoir* définissait deux axes de regroupement des savoirs, l'un, le contrôle du corps comme machine, qui s'était établi à partir de l'âge de la coupure épistémologique. Le corps comme machine, son dressage, la majoration de ses aptitudes, l'extorsion de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques, tout cela assuré par des procédures de pouvoir qui caractérisent les disciplines. Et il définissait ainsi ce qu'étaient les disciplines, une sorte d'anatomo-politique du corps humain.

Un second registre s'est formé un peu plus tard, vers le milieu du

18ème, centré sur le corps espèce, sur le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support au processus biologique. Donc la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier. Leur prise en charge s'opère par toute une série d'interventions et de contrôles régulateurs, une bio-politique de la population. Donc il y avait l'anatomo-politique du corps humain et la bio-politique de la population.

C'est dans cette perspective reprise de notre point de vue que nous avons pu évoquer ces questions de contrôle des naissances et de position de contrôle général sur le corps féminin au début de l'année.

Hacking veut ajouter à ces deux axes de travail que dégageait Foucault, que voulait mettre en place Foucault, il veut ajouter donc la politique de la mémoire, puisqu'il dit que Foucault c'est très bien, il y a le *body* d'un côté, il y a l'espèce, le corps comme espèce, et il faut ajouter le *mind*. Il y a une politique du *mind*, et la politique du *mind*, il la voit à travers l'invention de la mémoire et de la façon dont la mémoire et sa gestion se définissent socialement dans une perspective qui est la perspective moderne : nous sommes une mémoire, qui est un paradigme récent et qui s'étend de différentes façons, à partir du 19ème siècle. C'est donc dans le cadre d'un projet vaste qui donnera lieu à d'autres livres sûrement, que dans celui là, il s'intéresse à ce syndrome de personnalités multiples. Donc c'est en anglais, plus exactement il faut bien le dire en américain *Multiple personality disorder*, ou MPD. C'est une pathologie qui vraiment pour nous est formidable, pour notre cours : les symptômes contemporains. On n'a jamais vu une entité comme ça auparavant. C'est une pathologie absolument récente, strictement américaine. Elle a été introduite pour la première fois dans le DSM III, en 1980, elle a été modifiée dans le DSM III révisé en 87, elle vient de changer de nom, en 94, en s'appelant *Dissociative identity disorder*, DID. Mais elle ne figure toujours pas à la classification européenne des maladies le ICD X, sorti en 92, et même les européens de langue anglaise, les anglais, sont farouchement opposés à cette catégorie clinique, qui n'a de succès que sur un espace culturel donné.

À sa naissance, en 1972, c'est une curiosité. Il y a un cas qui est publié dans ces années là qui a beaucoup d'importance, une nommée Sibylle. C'est un livre écrit par un écrivain professionnel, réécrivant auprès du sujet le cas de la personne qui avait été traitée pendant une dizaine d'années. Donc, en 72, c'était une curiosité, moins de douze cas repérés en cinq ans. À partir de 82, c'est une épidémie. En 1986, il y a plus de six mille patients étiquetés de ce syndrome, jusqu'au point où ça déclenche des épidémies de souvenirs retrouvés, dont j'ai parlé au début d'année, avec culte satanique, etc., qui font un scandale

dans toute la *bible belt* américaine. C'est admis donc de DSM III, DSM III révisé, et, par exemple la définition, sa première définition, c'est en 80, c'est « il faut l'existence dans l'individu de deux personnalités ou plus, chacune dominante à une époque donnée ». Deuxièmement « la personnalité qui est dominante à un moment donné détermine la conduite de l'individu ». Troisièmement « chaque personnalité complexe et intégrée, avec son propre modèle de conduite et ses propres relations sociales ». Alors en 87 on enlève ça quand même, ça faisait beaucoup, on dit que simplement « on doit constater l'amnésie entre une personnalité et une autre ». Et en 94, on appellera *dissociative identity disorder* qui aboutit à une sorte de clivage, dans ce qui était jusque là un mouvement politique, un véritable mouvement politique, qui se centre sur l'idée de faire reconnaître les traumas qui donnent lieu à cette conséquence, le syndrome de *multiple personality disorder*. Et on a un clivage, disons entre une sorte de mouvement populaire, épidémique, et l'élite, les médecins, qui considèrent que tout de même ce qu'y a de dangereux dans l'intitulé « Personnalité multiple » c'est que ça fait croire que le problème c'est qu'il y en ait beaucoup, alors que le véritable problème c'est qu'il n'y en ait pas une, d'où l'idée de dire *dissociative identity disorder*. Le problème ce n'est pas le multiple, le problème c'est qu'il en faudrait au moins une et qu'elle n'est pas là. Ça change de perspective, mais le fait reste là. apparaît dans le DSM au moment où l'hystérie en est exclue. On compare dans le DSM l'hystérie et le syndrome *Multiple personnality disorder* et d'ailleurs Hacking le dit très bien. Au 19ème siècle, les patients qui avaient un phénomène de double conscience ou de deux états de conscience, encore conservé dans l'usage que nous faisons d'état second dans l'hystérie, certes répondent au critère du *Multiple personnality disorder* mais leur façon de vivre cela était très différente d'un multiple moderne. D'abord pour commencer, au 19ème siècle, on arrivait à peine à avoir une autre personnalité bien définie, c'était déjà dur. Maintenant seize personnalités sont la norme, sont la moyenne. En France, il y a un siècle, lorsqu'il y avait un dédoublement de la conscience, les symptômes étaient en général corrélés avec des hystéries florides, anesthésie partielle parfaitement observée par Charcot, des saignements intestinaux et une restriction du champ de vision. Ce qui n'était pas du tout le cas en Angleterre : en Angleterre les cas de dédoublement de la conscience étaient tout de même beaucoup plus contraints, beaucoup plus régulés mais avaient par contre des transes médiumniques, beaucoup plus souvent que les cas français. Dans ces transes médiumniques, ce qui était crucial, c'était le moment d'amnésie et d'inconscience que les cas français présentaient beaucoup moins. Hacking dit « c'est le *looping effect*, l'effet d'après coup,

le *loop,* c'est la boucle, effet de bouclage, dont d'ailleurs Georges Soros (à vérifier) fait le comble de l'activité humaine et lui l'applique à l'activité économique, au marché, en disant que toutes ces histoires d'économie, c'est une blague, on nous parle d'équilibre en économie, ce qui n'est pas possible, il ne peut y avoir qu'un effet, un *looping effect,* une détermination où tout agent a une incidence, selon la décision qu'il prend, sur les effets qui vont être produit.

Alors, là le *looping effect* dit Hacking, montre la variation de ce type de pathologie et lui ne prend pas partie, il ne dit pas ce sont des hystéries modernisées, il dit l'hystérie elle-même est un certain état de la définition du problème et il le prend simplement comme un nom, là en effet il est nominaliste, il y a un nom et après tout c'est ce qu'on peut dire de mieux, que ce nom est l'index sans doute d'un problème, mais c'est un problème spécialement intéressant dans le DSM, parce que c'est la seule entité reconnue actuellement dans le DSM IV qui est une entité psychiatrique et un trouble mais qui ne soit pas une maladie biomédicale. *It's a disorder but not a biomedical desease.* Donc formidable, ça c'est ce que nous nous considérons justement : l'hystérie comme trouble, mais pour des raisons autres que celles qu'établie la biochimie. Et bien actuellement donc dans le DSM IV, la seule entité qui est reconnue comme, ça c'est le syndrome de personnalités multiples. D'où un *looping effect* particulier. Le *looping effect* particulier c'est que si vous voyez un patient et que vous ne lui prescrivez pas de médicament, dans une perspective entièrement biochimique, vous faites une escroquerie, puisque vous voyez quelqu'un, il faut que vous ayez une réponse à son trouble, s'il a un fondement biochimique, tandis que là, vous pouvez parfaitement, puisque justement c'est un trouble qui n'a pas de fondement pour l'instant biomédical établit, reconnu, vous avez tout intérêt à lui donner le diagnostic de syndrome de personnalité multiple, ça vous permet de continuer à parler et ça continue à être remboursé par l'assurance. Donc il y a des tas de cas qui se retrouvaient avant dans tout autre sorte de diagnostic, qui vont en effet de l'hystérie à la schizophrénie, à la confabulation, des psychopathes, enfin tout ça se trouve dans la catégorie *multiple personnality disorder* dans un *looping effect* particulier.

Il y en a un autre aussi qui est que ce trouble a une cause reconnue, la cause reconnue, elle, là où on allait au point de coïncidence avec le réel, c'est que pour obtenir ce type de dissociation, il faut avoir été dans l'enfance l'objet d'abus sexuels. Donc c'était ça qui fait l'épidémie de souvenirs retrouvés, où des tas de gens pris en thérapie dans cette perspective retrouvent, des enfants de familles de la classe moyenne, retrouvent des souvenirs épouvantables, et d'avoir participés à des cultes sataniques, ce qui fait que ça produit un certain nombre de réactions jusqu'à obtenir, face à

l'épidémie de faux souvenirs dont j'ai parlé au début de l'année de *false memory syndrom*, donc il y a des *false memory syndrom fondation*, qui a été créée, qui lutte contre cette perspective. Elle est spécialement active parce qu'il y a deux personnes, la personne qui a commencé par la fonder, une dame Frid, elle l'a fondée parce que sa fille l'a attaquée, sa fille est professeur de psychologie à l'Université, donc il y a une mobilisation très importante, mais sa fille est professeur de psychologie et féministe déterminée et de ce féminisme radical qui a beaucoup pris parti au Etats-Unis pour l'existence en effet, dans le système patriarcal que sont nos familles, d'abus de toutes sortes envers les enfants et spécialement les petites filles, puisqu'actuellement quand même 90% des personnes qui sont étiquetées *multiple personnality disorder*, 90% sont des femmes. Donc ça démontre bien à quel point les femmes sont victimes d'abus et y a un effet de *looping effect* aussi particulier, qui est qu' un mouvement politique s'est emparé, le mouvement féministe radical, de cette entité psychiatrique comme démonstration de la séduction réelle et dans ce cadre et dans cette perspective la psychanalyse est dénoncée comme celle qui a renoncé à la séduction réelle, laissant les petites filles être la cible de tout ce qui leur arrive et qu'à cet égard la psychanalyse donc n'est qu'un agent du patriarcat de plus.

Alors cette perspective paraissait loin de nous, en un sens, puisque tout de même un certain nombre de traditions en Europe font que, d'abord, ça ne s'est pas diffusé, ça n'a pas été accepté avec la même intensité, qu'aux Etats-Unis, et cependant, on voit à quel point, sur cette entité nouvelle, on voit la réduction de la thèse que tu avais énoncée : la santé mentale est une question d'ordre public, et que la définition des catégories même de pathologie mentale sont des questions d'ordre public. Là aux Etats-Unis, le fait que le féminisme radical s'en empare et en fasse une question d'ordre public, nous verrons comment l'Europe, qui, semble-t-il, a découvert l'abus sexuel des enfants l'an dernier, grâce aux belges, grâce à l'épouvantable affaire Dutroux qui a fait valoir, qui a été l'analyseur, qui a été l'objet à partir duquel tout un système social s'est trouvé ébranlé, les juges, les policiers, jusqu'à la royauté ont été mis en question dans le traitement qu'ils faisaient de l'accueil de l'abus sexuel des enfants. Et à partir de cette affaire Dutroux, tous les autres pays d'Europe, les uns après les autres, ont découvert des histoires épouvantables. En Italie, en Espagne, en France, ou encore dans *Le Monde* le 13 mai, on commençait à voir le titre « Pédophilie : silence privé, silence public », vaste présentation de la sous-estimation de l'abus sexuel des enfants. C'est un article écrit par une journaliste femme Laurence Folléa, qui commençait par « lentement le voile se lève ».

Et on va voir l'Europe, comment va-t-elle réagir à cette découverte qui a l'air d'une découverte ? dans l'intensité du phénomène, dans sa mise au jour, est-ce qu'on va avoir nous aussi un certain type d'épidémies, de ce genre ou est-ce qu'on va trouver d'autres possibilités ?

Jacques-Alain Miller : - Je suis frappé par la référence que tu fais aux affaires de pédophilie en Belgique, parce que, actuellement le seul cas de personnalité multiple que je suis est belge...

Eric Laurent : - Mais c'est un scoop : tu annonces donc que tu as un cas de personnalité multiple...

Jacques-Alain Miller : - Je suis indirectement, mais, très régulièrement, cette personne qui est en contact direct, qui n'est pas vraiment dans le traitement... mais c'est une véritable, enfin une vraie de vraie personnalité multiple. Alors effectivement il fallait qu'on arrive à ça, on ne se concerte pas, et on a même pas échangé sur cet ouvrage, ce séminaire s'appelle *L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique* et il fallait bien qu'on arrive à « l'un qui n'existe pas et cette personnalité multiple » (*rires*), c'est vraiment l'envers ou l'homologue de ce que nous avons commencé par aborder. Alors il semble, quand même, je n'ai plus le souvenir exact, le détail du livre de Haking, mais l'évolution du nom signale quand même que le syndrome vers la schizophrénie.

Eric Laurent : - Lui non...

Jacques-Alain Miller : - Et c'est en tout cas, pour le cas que je suis, c'est vrai que le pari est que c'est une hystérie, mais c'est vrai que c'est très difficile à faire passer dans les faits.

Eric Laurent : - Alors en effet, Hacking fait un très bon exposé historique du phénomène où il remonte au-delà de Freud avec l'école française, puisque le terme de personnalité multiple est un terme qui nous vient là des Etats-Unis, mais c'est un terme français.

Jacques-Alain Miller : - Oui, de toute façon il y avait un cas célèbre dont avec le Suisse Fournoy...

Eric Laurent : - Alors Fournoy c'est venu après, c'est en 1800, c'est un cas de 1885, le cas c'est la période 1874, note-t-il bien, 1874-1886, c'est la période où la multiplicité a beaucoup balayé la France. Il ne dit pas, moi il me semble que ça doit commencer en 70, à la vogue en 70 des apparitions de la Vierge en France.

On sait que - c'est une thèse ethnologique connue - dans le désespoir qu'a saisi la France après la défaite sur l'Allemagne, ou dans le moment de la défaite sur l'Allemagne, on a eu une résurgence extraordinaire de Lourdes, Notre Dame de PontMain, etc...

Jacques-Alain Miller : - C'est l'esprit de la Commune, le grand

mouvement de rechristianisation de la France après les désordres de la Commune, le Sacré-Cœur et la suite.

Eric Laurent : - Voilà. Donc la grande période 1814-1874-1886, où les français ont été à la pointe de la chose, c'est eux qui ont fourni donc en effet après Charcot, la thèse qui, c'est juillet 85, où...

Jacques-Alain Miller : - La France a été un moment à la pointe du progrès de la production de symptômes.

Eric Laurent : - Oui incontestablement.

Jacques-Alain Miller : - Et actuellement, la pointe du progrès dans la production de symptômes est quand même aux Etats-Unis. Et c'est vrai que donc, nous rions, mais nous allons rire jaune d'abord parce qu' une partie de ces symptômes est importable, peut-être pas tout, mais enfin vont être importés et que de toute façon c'est un leadership mondial qui compte, le leadership dans la production de symptômes. Il y en a d'autres, en revanche un certain nombre de pays qui ne peuvent pas exporter leurs symptômes, et qui sont retardés dans l'évolution économique. Il y a une corrélation qui paraît certaine.

Eric Laurent : - C'est un monsieur Bourru (à vérifier), qui écoutait le cours de Charcot, et un de ses patient a fait une fugue pathologique et s'est retrouvé dans son hôpital à Bordeaux, et donc il a trouvé une personnalité vraiment multiple, puisqu'il y en avait plus de deux, alors que Charcot n'en avait trouvé que deux. Là il y en avait toute une série.

Jacques-Alain Miller : - Là, l'actuel ça doit atteindre la dizaine.

Eric Laurent : - La dizaine ! ?

Jacques-Alain Miller : - La dizaine, il y en a certaines qui reviennent plus souvent, mais c'est la dizaine, et, semble-t-il, il faudrait que je reprenne mes notes, souvent déclenché par un déplaisir : un déplaisir, et, la fois suivante c'est quelqu'un d'autre.

Eric Laurent : - Et là il y a dans l'enquête, en effet, il note que Bleuler au début, sa schize, la schize bleulérienne, Bleuler l'a d'abord adaptée aux personnalités multiples. Et puis ensuite en a fait la schizophrénie, d'où l'idée schizophrénie et hystérie se retrouvent prises dans ce concept là. On a un beau fourre-tout où on retrouve dans cette perspective, l'imaginarisation de la schize, se fait et ce sont les problèmes entre folie hystérique, Maleval, sur ce point a beaucoup publié, en grand connaisseur de ça, ou bien la schizophrénie ou bien l'hystérie elle-même. Il y a donc là un ensemble qui fait que, en effet, c'est exportable, dans la déconstruction de la clinique, c'est une question en tout cas. Il n'y a que les psychiatres anglais qui résistent. Les psychiatres

anglais considèrent que, pour l'instant en tout cas, ils sont hostiles à ce type de perspective.

Jacques-Alain Miller : - C'est peut-être vraiment étudier l'économie du symptôme, par exemple clairement une partie des Colombiens, des Colombiennes travaillent pour le symptôme américain. Ils n'exportent pas leurs symptômes, les Colombiens, ils consomment leurs symptômes sur place, ce qui est une difficulté avec l'ordre social, la violence, l'agressivité, thème que nos collègues colombiens à Paris, étudiants, avaient choisis pour un séminaire. Ils consomment ça sur place et ce qu'ils exportent, c'est les moyens du symptôme des Américains. Et ils accusent, eux rétorquent aux Américains dont les autorités essayent de les priver, ils leur rétorquent en quelque sorte : avec qui allons nous parler, est-ce que nous parlons avec les Américains dont nous fournissons les moyens de satisfaction, et ceux là ils nous achètent le produit, ou nous parlons avec le surmoi américain qui fait comme s' il peut pas avoir affaire, il ne veut pas connaître ça et il s'en prend aux Colombiens, il faut me fournir tous les moyens, et donc ils accusent les Américains de personnalités multiples, si je puis dire (*rires*).

Eric Laurent : - Cette théorie de la personnalité multiple comme le dit Hacking, il dit : c'est sans doute dans toute l'histoire des théories psychologique, la théorie psychologique la plus élémentaire qui ait jamais existé. Car elle a ceci de beau, c'est qu'il suffit de dire qu'il y a une cause occasionnante, l'abus sexuel, dans l'enfance, ou l'abus pas seulement sexuel, l'abus généralisé, parce que ça peut être simplement torture, si je puis dire, et il y a une tendance innée, chez le sujet, chez les sujets, à se dissocier jusqu'à un grand degré, et donc ça offre une forme particulière de faire face au trauma. Et cette dissociation est un continu parfaitement mesurable. Et il mesure ça sur des échelles de dissociations du type « combien de fois par jour vous arrive-t-il de ne pas vous reconnaître dans la glace, combien de fois par jour vous arrive-t-il de ne plus savoir où vous aviez mis avant vos clef » etc.

Donc c'est une question en effet d'une simplicité angélique face à tout le satanisme qu'il a dénoncé...

Jacques-Alain Miller : - Sur le fond, la théorie se fondrait volontiers sur le *spleeting* freudien, d'où Lacan a tiré la division du sujet. À savoir qu'il y a quelque chose que le sujet refuse de reconnaître dans la réalité d'une façon ou d'une autre, et du coup il y a une partie de lui-même qui tombe, qui se sépare, deux domaines qui se séparent, il sait que ça y est, il veut pas le reconnaître. Pour Freud il a pris l'exemple de la perversion, et quand même Lacan l'a étendu, a dit c'est le statut foncier du sujet, c'est la division. Donc alors là on peut dire, eh bien il y a le refoulement, la dénégation etc., il y a la forclusion,

la psychose a la forclusion, la perversion a le déni et puis il y a encore un autre mode, un quatrième mode qui est la multiplication, et donc dénégation, forclusion, déni et multiplication.

Eric Laurent : - Ça c'est l'interprétation féconde, une interprétation qui permet d'engendrer un symptôme nouveau à partir de nos catégories. Pour eux c'est plutôt ceci que les trois catégories précédentes, ne sont que des indices de la dissociation fondamentale.

Jacques-Alain Miller : - Ce qui est peut-être une façon erronée mais intéressante de reconnaître le statut du sujet barré, ils le reconnaissent sur le versant multiplication...

Eric Laurent : - Voilà, parce que ce qui est très important c'est que sinon les psychoses, les perversions, etc., ayant toutes un fondement biochimique, ça ne peut pas être reconnu, le sujet comme tel, tandis que là...

Jacques-Alain Miller : - Qu'est-ce qui fait tenir le « un » du sujet, selon notre vulgate à nous , c'est le sujet barré s'identifie à un signifiant maître, c'est ça qui, pour nous, est le cœur de l'identité su sujet. Lacan est le premier à avoir donné cette traduction phonique du S1 en disant c'est un essaim, e-deux s-a-i-m. C'est un véritable essaim. Et bien cet S1 de signifiant maître, il est mis en quelque sorte en scène dans le syndrome de la personnalité multiple, c'est-à-dire qu'au lieu de s'appeler seulement Annabelle, on s'appelle aussi Octavie, Alexandrine, etc., pourquoi se limiter à une identification, on en étale. Alors ce qui est nouveau évidemment, c'est l'étanchéité relative l'une par rapport à l'autre.

Eric Laurent : - Alors en effet, là c'est à la fois l'étanchéité et le but, quel est le but de la thérapie ? Comment faire le but de la thérapie, alors là dans les années 50, par exemple Sibylle, etc., le but de la thérapie c'était : avec tout ça on en fait, il faut arriver à trouver un centre organisateur, et favoriser le centre intégrateur.

Jacques-Alain Miller : - Ce que je vois moi c'est qu'il y a quand même une personnalité qui est la bonne dans cette série, c'est-à-dire qui est elle et qui se connaît comme telle, quant elle surgit. Il n'y a pas : laquelle on va choisir ? Il y a quand même, ça n'est pas pulvérisé, elles sont pas toutes égales, il y en a quand même une qui est plus égale que les autres si je puis dire.

Eric Laurent : - D'où l'idée : il faut favoriser une d'entre elles et essayer de lui confier les rênes. Et alors lui il dit il y a une autre voie mais qui n'est pas exclusive. C'est plutôt il faut donner au sujet la liberté de choix de s'inventer le bonne.

Jacques-Alain Miller : - Ça c'est la version foucaldienne, choisissez le style de vie. C'est très très loin de

la réalité clinique au moins telle que je la perçois.

Eric Laurent : - C'est le côté choisissez votre style de vie qui va d'ailleurs avec l'ensemble de la perspective foucaldienne à travers laquelle il lit ce phénomène essentiellement contemporain. Un des aspects aussi de cela et de l'effet aux Etats-Unis, c'est que c'est à partir de là et des effets sociaux de cette épidémie et du diagnostic, que la question de la régulation des thérapeutes se pose. Car le gros des thérapeutes qui s'intéressent aux personnalités multiples ne sont pas psychiatres et psychologues. Ce sont essentiellement des travailleurs sociaux, qui travaillent à la base et dans l'action et qui sont au contact de milieux sociaux qui n'ont pas forcément accès au psychiatre, au psychologue diplômé, ce qui donne un côté comme il dit *grassroot.* Il y a un côté « mouvement de base » dans cette catégorie, d'où les psychiatres, les médecins sont plutôt des spécialistes qui tendent à se détacher, qui sont mal à l'aise avec cette question. C'est ce qui fait que par exemple un des psychiatres qui avaient traité Sibylle dans les années 50, alors que la personne qui l'avait traitée est morte depuis le temps, une dame qui s'appelait Wilber (à vérifier), et récemment quelqu'un qui s'appelle monsieur Spiegel et qui avait été psychiatre qui l'avait suivie, s'est mis à dire : vous savez finalement Sibylle c'était quand même une hystérique et elle était suivi comme cela et lui il l'avait jamais vu tellement multiple que ça, simplement elle était très hypnotisable et douée et on apprend simplement que pendant le traitement de Sibylle, il l'hypnotisait pour donner des leçons aux étudiants. Pendant que la fille est en traitement, par ailleurs elle allait à la fac, non pas pour donner des cours, mais pour démontrer ce que c'était que d'être vraiment multiple et donc c'était un sujet qui, dans les cours, était présenté comme vraiment génial dans ses possibilités d'hypnotisme, et donc monsieur Spiegel a commencé, à partir des années 90, à partir d'un article dans *Esquire*, (à vérifier), à faire là-dessus des mises en garde...

Jacques-Alain Miller : - À l'époque c'est un peu phénomène de foire, le cas Sibylle, je crois que Schneiderman m'avait passé l'ouvrage, c'était la femme à barbe, c'était un peu de cet ordre. La nouveauté c'est en effet apparemment le caractère clinique de la chose.

Eric Laurent : - Et alors, récemment, il y a des personnes qui s'y sont spécialement attachées comme les spécialistes de la détection de ces questions comme Borj Jacobsen (à vérifier) etc., ancien strasbourgeois et ancien enseignant de la section clinique, du Département, et qui est maintenant aux Etats-Unis spécialiste dans l'enquête sur les falsifications de cas divers et qui a récemment publié là-dessus dans la *New-York Revue of books*. Il y a là toute une mine

d'articles et de choses en réserve qu'on va voir débarquer chez nous, bientôt.

Alors l'important c'est que, dans la perspective foucaldienne et dans la perspective que trace Hacking, ils retrouvent la voie tracée par Scheffer, Marcia Cavell. Tout ce mouvement politique est centré en effet sur une véritable politique de la mémoire, et comme l'avait noté Ryle (à vérifier) dans son livre célèbre sur le *mind*, se souvenir, c'est déjà faire une narration. La meilleure analogie de la mémoire, c'est la narration, le *storytelling*. La bonne métaphore de la mémoire c'est celle de la narration et c'est ce qui fait que le contrôle des narrations, des narrations légitimes, c'est ça qui sera l'enjeu de la politique de la mémoire et, pour lui, c'est le réel en jeu. Le réel en jeu là, c'est le réel du signifiant maître, qui est au cœur de cette politique de sa mémoire et de sa définition.

Alors, la troisième...

Jacques-Alain Miller : - Oui, je dit simplement gardons, arrêtons de jouer avec ce concept de personnalité multiple, c'est-à-dire il y a son fondement, y a cet effet de *looping* qui montre que la mode a prise, il y a des symptômes à la mode, il y a le réel du symptôme et il y a le symptôme à la mode, c'est quelque chose qui a son fondement, et peut-être alors à propos des personnalités multiples qui est vraiment, un symptôme contemporain lié à l'inexistence de l'Autre et à l'inexistence corrélative de l'un, c'est à utiliser, c'est à déplacer, il faut lui donner la fonction d'une forme, comme disait Georges Canghilem. Par exemple, le psychanalyste, Lacan dit très bien « le psychanalyste n'existe pas », le psychanalyste n'existe pas parce qu'il a des personnalités multiples. C'est l'essence même de la psychanalyse considérée comme un art, c'est avoir des personnalités multiples, d'ailleurs y a des témoignages sur la pratique de Lacan, avec l'un il est brute, avec l'autre il est parfaitement respectueux, avec le troisième etc., c'est à facettes, il y a une adaptation au cas, une adaptation même au fantasme de l'autre, ce qui est le fondement de la position féminine de l'analyste. S'inscrire tout de même dans le fantasme de l'autre pour pouvoir opérer..., sans faire de ça la doctrine abâtardie que dénonce Lacan. C'est un personnage comme celui que décrit une nouvelle ou un roman de Paul Morand, où trois femmes décrivent leur amant et on découvre à la fin que c'est le même homme, et il a été décrit d'une façon complètement différente par chacune.

Donc la personnalité multiple, on peut défendre qu'il y a dans la position de l'analyste, qu'il faut une petite propension à la personnalité multiple...

Eric Laurent : - Une sorte de bonne issue, voilà, à l'hystérisation...

Jacques-Alain Miller : - Il y a une affinité sans doute entre la personnalité multiple et la position

féminine, c'est corrélatif du La Femme n'existe pas etc. On pourrait enrichir le concept de personnalités multiples. Alors est-ce que c'est personnalité ? C'est aussi les identifications multiples et c'est là que, en effet, ça communique avec la promotion par Foucauld et par d'autres de « à chacun son style de vie » et l'utopie d'une société tolérant des choix de style de vie différent.

Eric Laurent : - C'est là où de faire varier ça, de faire varier comme concept ainsi, c'est en effet c'est ça moins le trauma, moins l'assignation au trauma, qui est là toute la politique du trauma, qui est ainsi un champ politique, dans la politique de l'Autre qui n'existe pas, un champ tout à fait considérable qui s'ouvre, où les continuums, savoir comment est-ce qu'on regroupe, les traumas publics et les traumas privés, les traumas de guerre et les traumas de la paix civile, les traumas de la guerre civile et les traumas de la guerre militaire, etc., comment tout ça va s'articuler, il y a là des découpages et des séries qui ont des enjeux tout à fait cruciaux dans lesquels d'ailleurs des collègues sont tout à fait partie prenante...

Jacques-Alain Miller : - Il y a deux versants aussi. Là nous présentons la personnalité multiple sur le versant pathologique, d'accord. Mais y a la personnalité multiple sur le versant sain. Par exemple au cours de l'existence, changer de personnalité. Après tout, le névrosé avec son air d'éternelle jeunesse parfois, on pourrait le définir comme une certaine inertie de la personnalité, alors qu'en effet, l'assomption d'un certain nombre de fonctions dans l'existence par exemple, devenir mère, devenir père, etc., exige... le signe de la santé, là, c'est que tout de même ce qu'on appelle au sens commun la personnalité connaisse une petite modification. Là c'est des personnalités successives, mais on peut inclure ça dans l'idée de multiplicité et que lorsque un signifiant nouveau vous arrive, se mettre au pas de ce signifiant nouveau, et si vous ne le faites pas, vous êtes décroché complètement et c'est ça qui est pathologique.

Eric Laurent : - Oui, Locke admettait, plus de personnes pour une, ça dépend du statut dans les rôles sociaux, des définitions légales juridiques et responsables, en effet, ça on voit bien dans ce sens là, alors faut occuper, il faut faire passer la coupure au bon endroit dans ces conceptions...

Jacques-Alain Miller : - Voilà, c'est une question d'étanchéité, de simultanéité, de succession dans le temps, et donc je ne dis pas que tout ça est des concepts du MPD, je dis qu'à partir du concept de la multiplicité des personnalités, des identifications, on peut prendre ça comme belvédère pour réorganiser un certain nombre de phénomènes, et de façon assez distrayante...

Eric Laurent : - Distrayante et qui aurait une certaine efficacité parce

qu'il faut trouver une façon, aussi, de parler de cet énorme, enfin de ce continent conceptuel, qui s'étend, dont l'extension du concept gagne tous les jours et en même temps de ne pas les laisser tous seuls, avec leur *DID*. What I did ?, c'est joli, ils ont trouvé ça, qu'est-ce que j'ai donc fait parce que *dissociative personality disorder*, ça donne *Did*, qu'est-ce que j'ai fait. Il s'agit de trouver une instance, ou trouver une façon de faire évoluer ça...

Jacques-Alain Miller : - Ça va de pair, disons, avec ce qui me semblait être le principe général qu'on pouvait poser, au début de ce séminaire, à savoir grand I plus petit que petit a, c'est-à-dire les idéaux, décadence de la fonction de l'idéal et promotion de la fonction du plus-de-jouir. Dans cette décadence de l'idéal, s'harmonise remise, la moins value de l'idéal, qui rencontre il me semble beaucoup de phénomènes contemporains et qui explique ce que Lacan formule à savoir notre jouissance ne se situe plus que du plus-de-jouir, notre mode de jouir ne se situe plus que du plus-de-jouir que de l'objet petit a, j'avais traduit ça par notre mode de jouissance ne se situe plus de l'idéal, il se situe du plus-de-jouir. Dans cette décadence ou moins value de l'idéal entre certainement la méfiance contemporaine, le malaise avec le signifiant maître, la promotion de la forme du réseau, la décadence des figures de l'autorité, au point que je disais il n'y a plus que la mort de Castro qui fera une différence dans le pays, pour tous les autres ça n'a strictement aucune importance et même je dis ça n'a pas vraiment d'importance sinon cosmétique, qui tient les leviers de commande politique ?, etc.

Alors peut-être que l'on peut inscrire au registre de cette moins value du signifiant maître, sa pluralisation, sa présentation comme S1, c'est déjà ce que dit le comité d'éthique, et bien d'une certaine façon la personnalité multiple c'est le comité d'éthique personnel, sauf qu'elles ne se parlent pas. Mais enfin quand même, dans le cas que je suis, « que je suis » (*rires*), je suis le cas, dans le cas que je suis elles parlent les unes des autres, elles se connaissent, et donc elles se disent du mal l'une de l'autre, essentiellement du mal. Donc on peut inscrire, c'est un peu un mirage, mais quand même la personnalité multiple me paraît en rapport avec la moins value ; et cette méfiance à l'égard du signifiant maître, ça aussi, on le voit à tous les niveaux. À côté du style disons autoritaire de direction qui a été en vogue jusqu'à il n'y a pas si longtemps, il y a quand même un abrasement général de ce style autoritaire et maintenant nous avons les leaders du 21eme siècle, sont, d'abord se sont des gamins, et qui font des sourires, Clinton, maintenant on est à Tony Blair, 41 ans, et les conservateurs mettent en piste peut-être monsieur Haig, 36 ans, donc voilà, c'était peu pensable, enfin il y a eu des cas, mais enfin il a une notion d'un leadership de type nouveau, amical, convivial, bavard et tout à tous, oui,

Eric Laurent : - croyant.

Jacques-Alain Miller : - croyant, oui, croyant mais c'est-à-dire gentil, croyant mais pas fanatique...

Eric Laurent : - C'est très important qu'il soit croyant, c'est-à-dire il faut qu'il ait une religion connue, de civilité, quelque chose de connu, et qui met à l'abri du fanatisme...

Jacques-Alain Miller : - De toute façon il ne faut pas qu'il se prenne pour le numéro un. Le numéro un est quand même là-haut, c'est pas l'Autre qui existe...

Eric Laurent : - C'est un dieu des philosophes et des savants, plutôt, qui est bon...

Jacques-Alain Miller : - Moi je vois plutôt ça comme : ça n'est pas moi, de toute façon (*rires*).

Eric Laurent : - Oui, mais alors dans le problème, c'est qu'on voyait, dans ce style de pluralisation, il faut quand même, dans son usage fondamental, le fantasme assure, tu le notais quelque part, une sorte de modalité de jouissance, le moi comme modalité de jouissance, comme inertie, comme centre où ça gravite, alors dans le système il faut que l'accent soit mis sur la fonction, une fonction moins phi, ou dans le cas plutôt de la névrose ou un régime de fonctionnement de l'objet petit a plus proche dans la psychose, dans lequel on peut avoir des régimes d'alternance en effet, et non pas du tout une sorte d'usage fondamental du fantasme qui fait que spécialement dans la névrose ou dans l'obsession, on a une gravité, ou que ça tourne autour de choses assez solides...

Jacques-Alain Miller : - Là est-ce que, je ne vois ça qu'indirectement, on peut pas dire que chacune des diverses personnalités de cette patiente aurait son propre objet, foncièrement cette patiente jouit, son mode de jouissance c'est de pouvoir se propulser comme différentes personnalités. C'est une forme de jouissance caméléonesque et quand l'autre essaye de l'attraper, c'est pas seulement comme l'hystérique elle sera à côté, ailleurs, etc., c'est hop c'est quelqu'un d'autre. Comme : ah ! vous me parlez de celle-là, oh là là.

Si on voit ça du côté de l'hystérie, c'est un mode de défense hystérique, le problème c'est que c'est un autre phénomène qui me parait un peu limite pour le classer dans l'hystérie. Ce que je donne comme conseil, surtout malgré le caractère fascinant de la chose, et donc qui mobilise quand même beaucoup de monde autour de cette personne, des psychiatres, des institutions, etc., ne pas s'intéresser à ces personnalités multiples, c'est-à-dire je donne comme position plutôt le *beni neglect*, négligence bienveillante, du style il y a quand même des choses plus intéressantes que ça dans la vie et essayer, quand on a justement une personnalité

extraordinaire qui se présente, etc., d'être un peu blasé. Ça semble avoir tempéré quand même, mais le problème est que la patiente a plusieurs interlocuteurs, et donc évidemment, ça n'est pas simplement la personnalité multiple, c'est les interlocuteurs multiples, le psychiatre, le deuxième psychiatre, le directeur de l'institution, etc., donc je donne des conseils pour baisser tout ça, l'intérêt à plus d'une personne, mais évidemment c'est un peu défait de l'autre côté, ça me donne le sentiment, alors c'est un peu la toile de Pénélope.

Eric Laurent : - Et aussi le phénomène, alors, ça peut se rajouter au côté psychose ou bien dans la dissociation complète ou bien dans la paraphrénie confabulante puisque les exemples donnés sont extraordinaires, l'invention extemporanée donnée dans les cas publiés, c'est seulement par des cliniciens français, que Kraepelin reprenait, extemporanément le sujet se refaisant une vie complètement et avec un personnage qui peut durer un certain temps.

Jacques-Alain Miller : - Et c'est d'ailleurs comme ça avec les dernières nouvelles du procès américain de l'attentat de l'Oklahoma qui a fait 135 morts. Le témoin principal de l'accusation avait confié, on apprend hier, il a fait un récit extraordinaire, détaillé, comment avait été préparé l'attentat, semble-t-il, alors la défense l'a interrogé et il a dit, il semble qu'il ait dit, moi je peux inventer des histoires à tire-larigot, etc., et me faire plein d'argent avec ce procès, l'avez-vous dit monsieur - oui, je l'ai dit. C'est-à-dire lui même sans doute enfin en tout cas s'est vanté d'être un paraphrène confabulant, ce qui pour le témoin de l'accusation est quand même très très...

Eric Laurent : - Et en effet donc ils ont un séjour, là enfin, c'est un véritable projet, un projet terrible, et qui a été mis au point dans une communauté dans laquelle il y a en effet plusieurs personnes qui sont diagnostiquées de façon varié, c'est une communauté d'extrémistes fréquentée par le sujet, était un catalogue clinique assez extraordinaire....

Jacques-Alain Miller : - Là on a un phénomène nouveau qui n'a pas encore été saisi entièrement dans sa pathologie aux Etats-Unis, il y a quand même un nombre croissant d'Américains, et assez féroces, avec le non-contrôle des armes à feu, qui se promènent avec juste ce qui est en dessous du canon. Et il y a un nombre croissant de gars qui ne veulent pas de l'État américain. Ils sont à dire : nous sommes à l'époque de l'Autre qui n'existe pas, d'ailleurs on dit en France, etc., nous sommes à l'époque de l'Autre qui n'existe pas donc ils engagent une lutte méthodique contre l'État américain et donc les vieilles traditions d'anarchisme, d'individualisme extrémiste libéral américain sont poussées jusque là et c'est un symptôme. Il y a eu une

tradition américaine de ça, et il y a une recrudescence extraordinaire en ce moment et les sectes réclamant leurs droits de sectes, y compris la Scientologie, qui a quand même réussi à faire céder, la première puissance qui a réussit à faire céder le fisc américain, et donc il y a, on parlait du droit des individus, eh bien il y a le droit des individus à être dans les sectes et du coup il y a les droits de sectes à vivre la vie qu'ils veulent et s'ils veulent un bout du Texas, et bien au nom de quoi, au nom de quoi on leur interdit ? Et ça me paraît des phénomènes contemporain de ce que j'écrivais dans cette équation, dans cette inégalité.

$$I < a$$

Eric Laurent : - C'est ce qui se passe quand c'est présenté dans cette perspective de façon non critique : l'on a un phénomène, un faux savoir, une sorte de fausse fabrique du réel qui se produit, où le maître hypnotiseur, thérapeute, fabrique du savoir à côté et puis ensuite se demande ce qu'il a fabriqué, la seule preuve de réalité n'étant pas donné par le surmoi mais étant donnée par le procès en justice qui est la seule fonction de réalité dans le système. C'est : qu'est-ce que ça peut ? Quelle est la sanction ? Et d'ailleurs on retrouve là un des axes benthamien : c'est la fiction juridique qui devient le véritable réglage, qui assure ce qu'on peut avoir de réel et que par un *looping effect* étonnant, toutes ces perspectives font qu'on a une sorte de dessaisissement de la perspective clinique, non plus la perspective réaliste en clinique mais un dessaisissement de la perspective clinique auprès de la perspective juridique et où ça n'est plus le surmoi mais l'instance juridique qui assure par sa fiction le peu de réel auquel on peut en effet avoir accès.

Alors je vais terminer là-dessus et reprendre après sur un autre point.

fin du Séminaire Laurent-Miller
n°17 du 14 05 97

L'Autre qui n'existe pas et ses Comités d'éthique

Éric Laurent
Jacques-Alain Miller

Dix huitième séance du séminaire

(mercredi 21 mai 1997)

***

Jacques-Alain Miller : - J'entrerai plus avant aujourd'hui dans le concept actuel du symptôme, je dis actuel parce que c'est celui que nous nous efforçons de construire, le concept actuel du symptôme dans ses rapports doubles avec la pulsion et avec ce que nous appelons, après Lacan, l'Autre, le grand Autre, quasi mathème qui n'a pas qu'une signification, et qui est un usage.

Si je parviens au terme, de ce que je veux dire aujourd'hui, j'aurai donné un éclairage nouveau, précis, et à certains égards capital, à ce à quoi nous nous référons, sous le nom lui aussi chiffré de l'objet petit *a*. Et après, je suppose dans une séance ultérieure, j'en viendrai au développement qu'appelle ce que j'ai esquissé comme la théorie du partenaire.

J'aurais voulu aujourd'hui donner la parole pour commencer à la jeune collègue, qui reçoit en cure la patiente aux personnalités multiples, que j'ai évoquée la dernière fois en dialoguant avec Eric Laurent et après que celui-ci avait utilisé l'ouvrage de Ian Hacking sur le sujet. Malheureusement cela n'est pas possible vu que cette jeune collègue est sur le point d'accoucher et doit limiter ses déplacements. Donc je dirai un mot bref du cas en attendant que cette collègue soit en mesure de nous le présenter elle-même, peut-être avant la fin de cette année.

La patiente donc dispose de personnalités multiples, ayant chacune leur prénom et leurs traits de caractère. Elle se présente volontiers munie de la liste de ces personnalités, afin que l'Autre auquel elle a affaire soit en mesure de s'y retrouver. Deuxième symptôme, après la mort de son père est apparue une pratique d'automutilation sous la forme de coupures produisant des saignements. Le père est certainement au centre du cas, c'est depuis sa mort que la patiente se coupe, auparavant elle se contentait de se cogner la tête contre un mur. Les personnalités multiples semblent se rapporter à la pratique incestueuse du père, ce qui a été isolé, classiquement, comme la cause traumatique du trouble. Je précise que les coupures sont toujours le fait d'une personnalité et la patiente s'en considère comme la victime.

En effet, la multiplicité des personnalités n'annule nullement la fonction d'une identité centrale, qu'elle reconnaît comme la sienne, et qui se distingue par le fait de se

plaindre des autres et de disposer de leur liste. Cette identité centrale qu'elle reconnaît comme la sienne, elle la désigne d'ailleurs par le second prénom de son état civil, pas le premier. Notre collègue note que les personnalités la remplacent à chaque état d'absence. La patiente connaît des états d'absence et, à ce moment-là, se présente une personnalité. Plus précisément on peut dire que ces personnalités apparaissent et pratiquent à l'occasion des coupures, en réponse à un déplaisir que lui cause l'attitude de l'Autre, le psychiatre, l'infirmière, la thérapeute. Donc la personnalité empruntée au registre du multiple surgit quand elle peut se sentir méconnue, non entendue, mal entendue, contrainte, abandonnée ou laissée tombée.

La demande d'amour ou de reconnaissance est ainsi parfaitement isolable ainsi qu'un désir de maîtrise qui se fait jour de façon assez joueuse. Visiblement, elle déroute l'Autre, elle force son attention, elle démontre son impuissance, elle se joue de lui, elle le force, comme elle dit, à capituler. Autant de traits qui inviteraient à faire du cas une forme sévère d'hystérie, si la pratique de l'auto mutilation n'empêchait d'exclure la psychose.

Sur la direction de la cure, j'ai dit rapidement la dernière fois l'essentiel, considérer l'apparition de la personnalité comme parasitaire et comme constituant un mode d'expression symptomatique à la disposition du sujet. Donc, inciter le sujet à renoncer à ce mode d'expression et à la jouissance qu'il comporte, comme au bénéfice afférent. Pour ce faire, surtout ne pas se passionner pour les personnalités, manifester quelques négligences aimables à cet endroit, c'est la position que je qualifiais de *" benigne neglect (?) "*, de négligence bénigne, mettre l'accent sur la situation qui déclenche l'apparition des personnalités, pour obtenir sa formalisation langagière. L'interprétation, à mon sens, est permise à ce niveau seulement, sous la forme " vous avez voulu faire comprendre que ". Autrement dit, elle consiste à tenter d'inscrire petit s de grand A,

$$\mathbf{s(A)}$$

le signifié de l'Autre dans le symptôme combiné, personnalité multiple, coupure. Elle consiste à faire passer le symptôme au registre du signifié de l'Autre. Donc ça, dans toute sa généralité, avec cette formule:

$$\mathbf{\Sigma \rightarrow s(A)}$$

qui nous ouvre d'ailleurs une perspective plus générale sur le symptôme. Dans la mesure où le symptôme est jouissance, on peut dire qu'il est rapport au plus-de-jouir, que c'est une formule fermée de type autistique et donc on pourrait, au symptôme considéré sur ce versant, affecter une formule construite sur le modèle du fantasme. Et d'une certaine façon ce que j'indique ici est une retranscription de ce qui figure bien connu sur le graphe de Lacan, ceci,

$$\mathbf{(S \lozenge a) \rightarrow s(A)}$$

sauf que, évidemment, quand il s'agit du symptôme, on suppose

72

déjà présent le sujet du signifiant, alors que dans les formes extrêmes, autistiques si je puis dire, du symptôme, c'est bien ce qui est problématique.Donc c'est en quelque sorte ici une fonction qui déborde et même peut-être s'oppose à l'existence ainsi marquée du sujet du signifiant.



Voilà en tout cas ce que je voulais dire sur le cas que j'évoquais la dernière fois.

Eric Laurent : - Oui, en clarifiant ça, on voit bien l'opposition de la façon de faire recommandée par Hacking qui est " laissez faire l'invention et surtout ne jamais énoncer qu'il ait à renoncer à la moindre jouissance que ce soit, au contraire la faire reconnaître. La façon dont ils veulent inscrire quelque chose dans le signifiant, c'est faire reconnaître simplement cette jouissance là, la jouissance de ses personnalités, en rajouter dans ce registre.

Jacques-Alain Miller : - Encourager le sujet dans son invention symptomatique, ce que Lacan appelait nourrir le symptôme.

Eric Laurent : - Nourrir le symptôme étant avec cette reconnaissance sociale, son prolongement, de tous ces groupes d'intérêts multiples, aussi multiples que les personnalités en question, si l'on veut, et en effet cela ça oppose clairement deux façons de traiter, deux façons de faire...

Jacques-Alain Miller : - C'est évidemment pratiquement très opposé, de savoir si, quand une personnalité se présente, de l'accueillir avec une grande satisfaction, l'interroger sur ses traits particuliers afin de compléter le tableau des personnalités multiples, ou s'ennuyer un petit peu et attendre que l'identité centrale revienne et ne pas établir, ne pas penser que l'investigation clinique ici serait neutre.Se passionner pour la personnologie délirante de la patiente et au contraire marquer ce qu'il faut de distance pour que, au lieu que cette production soit floride, elle devienne un peu plus sèche.On peut dire que - là il faudrait vraiment interroger la collègue - il semble tout de même que le recours à la personnalité multiple ne fasse plus l'essentiel de l'existence de la patiente mais ça reste pour elle, en cas de difficulté avec l'Autre, le recours le plus prompt.

Eric Laurent : - Alors, autre point, là, c'est ce que tu apportes en effet avec ces formules, sur l'interrogation, sur la nature autistique du symptôme, ça permet de réordonner toute une série d'interrogations, dans le mouvement psychanalytique contemporain, à la suite des travaux spécialement des kleiniens, sur l'autisme, soit chez Meltzer ou de Frances Tustin qui voyait avec une forme un peu trop réaliste ou plus exactement trop naturaliste de l'autisme, des noyaux autistiques partout, alors que la véritable question qu'ils posaient, à

partir de là s'ordonne, parce que l'effet clinique qu'ils détectaient n'est pas sans intérêt mais, avec cette conception naturaliste de l'autisme, ça donne une sorte de vision un peu comme dans *Shine*, le film sur ce pianiste autiste, une sorte de généralisation, justement, parmi vos personnalités multiples, il y a un autiste. Ce n'est pas la meilleure façon évidemment de réordonner ces faits.

Jacques-Alain Miller : - Alors je voulais dans le fil, disons, que je commence à tendre à partir de la dimension autistique du symptôme, évoquer ce que nous avions pu dire, avec Hugo Freda en particulier, des drogues. Pourquoi est-ce que nous nous y intéressons, parce que c'est un mode de jouir où apparemment on se passe de l'Autre, qui serait même fait pour qu'on se passe de l'Autre et où on fait seul. Bien entendu réservons, mettons de côté, sans l'oublier, qu'en un certain sens le corps lui-même c'est l'Autre, avec un grand A.

Mais enfin je crois que je fais saisir quelque chose si je dis simplement, si je répète avec d'autres que c'est un mode de jouir où on se passe de l'Autre. Et de ce fait, la jouissance toxicomane est devenue comme emblématique de l'autisme contemporain de la jouissance. C'est ce que j'avais essayé de résumer par le petit mathème qu'Eric Laurent lui-même a mis au tableau la dernière fois,

I < a

qui veut dire quoi ? Grand I est valide, est en plein exercice, quand le circuit du mode de jouissance doit passer par l'Autre social et passe de façon évidente par l'Autre social, alors qu'aujourd'hui, comme dit Lacan, notre mode de jouissance ne se situe plus désormais que du plus-de-jouir, ce qui fait sa précarité, parce qu'il n'est plus solidifié, il n'est plus garanti par la collectivité du mode de jouir, la collectivisation du mode de jouir. Il est particularisé par le plus-de-jouir, donc il n'est plus enchâssé, et organisé, et solidifié par l'idéal et donc notre mode de jouir contemporain est en quelque sorte fonctionnellement attiré par son statut autiste ; et c'est de là que le problème apparaît d'y faire entrer

S(Ⱥ)

de forcer le symptôme dans son statut entre guillemets " autistique ", de le forcer à se reconnaître comme signifié de l'Autre.

Alors çà n'est pas une opération contre nature, et puisque nous parlons des drogues, eh bien pensons, ça n'est pas d'un usage absolument courant dans les drogues en cours, dans les drogues à la mode chez nous, mais pensons à l'opium. L'opium est un symptôme, la jouissance de l'opium est un symptôme que les Anglais, les impérialistes anglais, les victoriens, ont proposé sciemment aux Chinois à la belle époque de l'empire.Il y avait une disposition, il y avait un petit fond traditionnel de goût de l'opium, mais là systématiquement, on leur a proposé ce symptôme, qu'ils ont adopté, et c'était un symptôme qui a convenu à des finalités de

74

domination, et que le Parti communiste chinois, quand il a pris le pouvoir en 1951, s'est empressé, déjà auparavant dans les zones qu'il avait libérées de l'impérialisme, mais, à partir de 1951, a commencé une éradication politique de ce symptôme.

Donc réfléchissons à ce qu'a pu être la domination par le symptôme. Il n’y a pas de meilleure façon, du point de vue du maître, que de dominer, d'inspirer, de répandre, de promouvoir un symptôme. Simplement ça lui joue des tours : lorsque les Castillans ont réduit les Catalans, ils leur ont inspiré un symptôme, ils ne leur ont laissé qu'une issue symptomatique qui était de travailler et donc les Catalans ont commencé à travailler pendant que les Castillans, les maîtres, eux ne faisaient rien. Et au bout de quelque temps évidemment le travail est devenu comme une seconde nature pour les Catalans. Alors maintenant où ils ne sont plus dominés de la même façon, ils continuent de travailler. Pensons aussi à ce qui est arrivé aux Tchèques, quand, à la bataille de la Montagne Blanche en effet, la Bohème a perdu devant les impériaux. Les Tchèques ont commencé à travailler et continuent et il faut dire que les Autrichiens pendant longtemps ont arrêté, et là, ayant perdu leur empire, ils ont été forcés de s'y remettre. Je simplifie bien sûr une histoire complexe.

Autrement dit, on voit le symptôme devenir, je prend ça comme un symptôme, une seconde nature au sens où l'explique, où Freud en explique la métapsychologie, à propos de la névrose obsessionnelle dans *Inhibition, symptôme et angoisse.* Il y a un moment où le sujet adopte le symptôme et l'intègre à sa personnalité, par là même il cesse de s'en plaindre, c'est ça qui est formidable, les Catalans ne se plaignent pas de travailler, ni les Tchèques, c'est plutôt les autres qui se plaignent qu'ils travaillent trop.

Alors, cette perspective que j'introduis d'une façon j'espère distrayante, pour vous, il y a quand même une leçon, une morale, il y a une morale de la fable, politique. C'est que notre point de vue, spontané sur le symptôme est évidemment de le considérer comme un dysfonctionnement. Nous disons symptôme quand y a quelque chose qui cloche, mais le dysfonctionnement n'est symptomatique que par rapport à l'idéal.Sinon quand on cesse de le repérer par rapport à l'idéal, et bien c'est un fonctionnement ! le dysfonctionnement c'est un fonctionnement, ça marche comme ça.

Et il faut reconnaître que la psychanalyse a fait beaucoup pour la précarité du mode de jouissance contemporain, parce qu'elle a fait beaucoup, en effet, pour que le rapport entre l'idéal et le petit a devienne celui-ci:

$$I<a$$

Quand nous recevons un sujet homosexuel - maintenant j'en parle plus d'assurance, parce que comme il y a un petit cycle de conférences, de séminaires consacrés à

l'inconscient homosexuel, des collègues témoignent de la façon dont ils abordent la question. On voit bien qu'une part de l'activité psychanalytique consiste, concernant un sujet homosexuel, non pas du tout à viser l'abandon de l'homosexualité sauf quand c'est possible, ou quand c'est désiré par le sujet, elle vise essentiellement à obtenir que l'idéal cesse d'empêcher le sujet de pratiquer son mode de jouissance, je dirai dans les meilleurs conditions, dans les conditions les plus convenables. Autrement dit l'opération analytique, en l'occurrence, vise bien à soulager le sujet d'un idéal qui l'opprime à l'occasion, et de le mettre en mesure d'entretenir avec son plus-de-jouir, le plus-de-jouir dont il est capable, le plus-de-jouir qui est le sien, un rapport plus confortable. En tout cas, la pression de la psychanalyse a certainement contribué à cette inversion sensationnelle et contemporaine des facteurs des modes de jouir.

Alors le maître aussi a des symptômes, le maître, son symptôme, c'est la paresse et c'est resté dans l'histoire sous l'image magnifique du Grand d'Espagne. C'était vraiment une déchéance pour le Grand d'Espagne de faire quoi que ce soit, et donc il était figé dans une paresse divine qui a frappé d'ailleurs toute l'Europe classique, d'une certaine façon, pas plus noble que l'Espagnol parce que il n'en fiche pas une rame. Et c'est évidemment très contraire, alors là je continue la psychologie des peuples, c'est tout à fait contraire à ce qu'il y a eu en Angleterre. En Angleterre au contraire on a eu une aristocratie travailleuse, une aristocratie où ça n'était pas déchoir que de se livrer au travail et ça a valu à l'Angleterre des résultats sensationnels, une période, en tout cas, de domination du monde.

En France, c'est plus difficile à situer - on continue sur la même lancée - il y a la période 18ème où on jouait à travailler. Le symbole, c'est Marie-Antoinette et les petits moutons (*rires*), ce n'est pas la paresse, c'est l'hommage rendu au travail des masses laborieuses.

Alors ça a changé quand même lorsque..., quand l'aristocratie française était retenue de travailler. Lorsque le *Bourgeois gentilhomme* se prend pour un gentilhomme, il dit : le seul ennui c'est que mon père vendait quand même du drap, on lui réplique : mais pas du tout c'était un gentilhomme qui jouait avec ses amis à leur passer du drap. Il y avait aussi la noblesse de robe, qui a compliqué le panorama, mais ce qui a changé fondamentalement les choses, c'est évidemment l'idéologie du service public, c'est la solution sensationnelle qu'a trouvée Napoléon pour mettre au travail aussi l'aristocratie, pour en fabriquer une nouvelle. Il a réussit à obtenir une noblesse qui non seulement se bat, ce qui était quand même le symptôme essentiel de la noblesse française, mais aussi qui bosse.

Pour ça, il a inventé les grands concours, il a inventé les Grandes Ecoles, il a inventé la méritocratie française et la production d'une élite de la nation supposée, une

76

aristocratie du mérite en quelque sorte, qui aujourd'hui fléchit un petit peu dans son fonctionnement, le symptôme ne marche plus. L'amour du service public comme symptôme est en train de tomber en désuétude et même les affaires de corruption dont aujourd'hui on nous enchante tous les jours, témoignent de l'affaissement de l'ancien symptôme, de ce point de vue là, qui avait été inculqué par le maître. Il faudrait dire un mot des U.S.A. là-dessus, qui ont l'avantage de ne pas avoir eu une noblesse. Alors ils ont fini par en avoir une mais essentiellement une noblesse du pognon. On commence par gagner de l'argent par tous les moyens et après, on s'ennoblit par la philanthropie. Et donc à ce moment là on a les grands musées américains, les grandes collections qui viennent toutes de travailleurs enfin enrichis.

Alors je reviens aux drogues, après ce petit ex-cursus qui est fait pour élargir un petit peu le concept du symptôme ; sans ça on est à l'étroit dans le symptôme, avec simplement les symptômes de la psychopathologie quotidienne.

Revenons aux drogues. Si on prend la marijuana, parce qu'il faut distinguer entre les drogues, la jouissance de la marijuana est un symptôme qui ne coupe pas forcément du social, au contraire, elle est souvent considérée comme un adjuvant à la relation sociale, voire à la relation sexuelle. Et c'est pourquoi le président Clinton ou d'autres peuvent avouer avoir touché à cette jouissance sans en être pour autant déconsidérés.

C'est là qu'on retrouve le critère lacanien de la jouissance toxicomane. Le critère essentiel, c'est que ce soit une jouissance vraiment pathologique quand c'est une jouissance qu'on préfère au petit-pipi. C'est-à-dire lorsque, loin d'être un adjuvant à la relation sexuelle, elle est au contraire préférée à la relation sexuelle. Et même que cette jouissance peut avoir un tel prix pour le sujet qu'il la préfère à tout et que là, pour l'obtenir, il va jusqu'au crime. Lacan a été obligé d'avoir recours aux fictions kantienne pour expliquer la jouissance perverse. Kant prenait pour acquis que si on vous disait : à la sortie d'une nuit d'amour avec une dame, il y a le gibet, vous y renonceriez, vous reculeriez devant ça. Lacan dit: pas forcément si là est en cause une jouissance qui va au-delà de l'amour de la vie. Eh bien il est certain que c'est le critère proprement lacanien de la jouissance toxicomane comme pathologique.

Alors c'est là donc que la marijuana, sa tolérance, la tolérance qu'elle reçoit, vient du fait qu'elle ne s'inscrit pas du tout dans cette dynamique d'excès, par rapport à quoi évidemment, on penserait à opposer l'héroïne, qui répond, elle, parfaitement au critère lacanien. Et pour s'y retrouver il semble qu'il faut, et pour ne pas parler de la drogue en général, mais particulariser, il me semble qu'il faut là opposer héroïne et cocaïne. Et je les opposerai ainsi, je dirai que l'héroïne est quand même sur le versant de la séparation, elle

conduit tout de même au statut de déchet, même si ce déchet est stylisé, même si ce déchet est valorisé comme il l'est, ça été souligné aujourd'hui dans l'*International Herald journal*, comme il l'est dans les milieux de la mode, où finalement on a proposé à l'admiration des foules, pendant des années, des mannequins drogués qui faisaient allusion, dont la posture et l'état physique faisaient allusion à l'héroïne...

Eric Laurent : - D'abord il y a eu la mode anorexique, la définition qu'est-ce qu'un modèle ? C'est une anorexique qui se fait refaire les seins et ensuite on a la version " héroïne-chic " comme ils disent et il y a eu juste avant la grande vague anorexique, c'était le " chic-cocaïne ", qui impose un tout autre style en effet, un style frénétique...

Jacques-Alain Miller : - Voilà, moi je souhaitais opposer l'héroïne sur le versant de la séparation et la cocaïne, elle, sur le versant de l'aliénation. C'est-à-dire autant l'héroïne a quand même un effet séparateur, par rapport au signifiant de l'Autre, autant la cocaïne est utilisée comme facilitateur de l'inscription dans la machine tournoyante de l'Autre contemporain.

Eric Laurent : - Et justement dans ces stylisations de l'opposition saisissable, dans toutes ces postures de repli dans lesquelles étaient photographiées ces jeunes modèles, dans une position de repli quand c'est le style héroïne-chic et dans la cocaïne-chic, au contraire, la frénésie de la relation à l'Autre et la photographie essayant de rendre ça d'une façon ou d'une autre...

Jacques-Alain Miller : - C'est donc, je voyais que tu as l'article que j'ai lu moi-même ce matin dans l'*International Herald*, qui est suscité par la mort d'un photographe, par overdose semble-t-il, et c'est en train de faire scandale, de dénoncer la présence de l'héroïne dans les milieux de la mode et c'est illustré en effet par la photo qu'il avait prise, sans doute, une des dernières photos qu'a pris ce photographe et qui est un mannequin recroquevillée sur soi-même et qui incarne fort bien là cette localisation que je propose de l'héroïne sur le versant de la séparation, que je proposais avant ce matin, avant de voir cette photo qui venait comme une bague au doigt, si je puis dire.

Alors, il me semble que cette opposition - classique et que je ne reprends pas même si certains ici ne la connaissent peut-être pas très bien - d'aliénation et séparation, qui sont deux mouvements, deux battements, que Lacan a isolés dans les *Écrits*, que vous trouverez dans les *Écrits* comme vous trouverez dans le *Séminaire XI* qui est d'un usage assez fréquent, je me sers d'aliénation et de séparation aussi bien pour ordonner ce qui me semble être les maladies mentales à la mode. Parce qu'il y a, c'est un fait, et le fait même là que nous cherchons cet exemple dans le

78

domaine de la mode, il y a des symptômes à la mode. Et je ne crois pas du tout que ce soit élargir excessivement notre concept du symptôme, que d'admettre et de conceptualiser le fait qu'il y a des symptômes à la mode. Par exemple la dépression.

Nous critiquons le concept de dépression, nous considérons qu'il est mal formé, que c'est différent dans une structure et dans une autre. D'abord commençons par ne pas avoir de mépris pour le signifiant de dépression. C'est un bon signifiant, je dirai parce qu'on s'en sert. C'est un signifiant relativement nouveau, et nous qui nous échinons à produire des signifiants nouveaux, à les espérer, chapeau bas devant un signifiant nouveau, qui marche ! C'est un signifiant formidable, la dépression. Sans doute il est cliniquement ambigu, mais enfin nous avons peut-être mieux à faire que de jouer les médecins de Molière, et de venir avec notre érudition, si justifiée soit-elle, critiquer quelque chose, critiquer un signifiant qui dit quelque chose à tout le monde aujourd'hui.

Je ne le prends qu'à ce niveau là et bien sûr que je n'ai rien à dire contre l'investigation clinique fine qui peut en être faite. N'empêche que, il vaut la peine de relever, il n'est pas anodin qu'aujourd'hui ça dise quelque chose à tout le monde. Que ce soit, prenons le comme ça, une bonne métaphore. Et à l'occasion, disons, un point fixe, un point de capiton, qui ordonne la plainte d'un sujet. Ça peut produire des effets de soulagement, le patient vient, vous dit : " J'ai du mal à me concentrer, je dors trop, je n'ai pas de goût à la vie ", vous lui dites : " - Vous êtes déprimé ". (*rires*) Vous pouvez produire un effet de soulagement par là. Evidemment s'il vient en disant lui-même : " - Je suis déprimé ", là, c'est autre chose. Là c'est autre chose, vous demandez des précisions.

Ça, c'est le côté jamais content de l'analyste. C'est ce qu'il a de commun d'ailleurs avec l'hystérique. Il m'est arrivé de donner l'exemple de l'hystérique, l'exemple que j'adore. L'hystérique qui disait : " - Ça ne va pas, ceci ou cela ", je dis : " - Je suis parfaitement d'accord ", elle me répond : " - Non " (*rires*), parce que, etc. ...

Et le " non " de l'hystérique en l'occurrence veut dire que si elle disait oui, elle serait absorbée alors totalement par l'Autre, donc c'est un non qui est dit par amour, par désir, et qui demande à être interprété comme une forme du oui. Et si vous interprétez le non comme un non, c'est la catastrophe, enfin au moins c'est un malentendu.

Alors, pour revenir aux symptômes à la mode, la dépression elle-même fait couple, la dépression est clairement sur le versant de la séparation, c'est, disons le dans nos termes un peu lourds, une identification au petit *a* comme déchet, comme reste, et ce qui montre bien là la séparation d'avec la chaîne signifiante c'est les phénomènes temporels qui peuvent être accentués dans la dépression, à savoir il n'y a pas le temps et

comme la fermeture définitive de l'horizon temporel.

Et ce qui fait couple avec la dépression c'est le stress. Le stress, lui, est un symptôme de l'aliénation. C'est précisément le symptôme qui affecte le sujet qui est entraîné dans le fonctionnement de la chaîne signifiante et dans son accélération, et, d'où sa liaison éventuelle avec les symptômes de la cocaïne. Et d'où aussi la grande question clinique d'avenir c'est: à quel moment les chinois connaîtront-ils le stress ? Parce que s'il y a un symptôme qui était vraiment ignoré par la Chine traditionnelle et sans doute par la Chine communiste, jusqu'à la révolution culturelle, qui a un peu stressé quelques personnes, c'était le stress, et maintenant, nous allons pouvoir suivre dans la clinique les progrès, l'invasion du capitalisme moderne, en Chine, avec le couple dépression-stress.

Eric Laurent : - Ça c'est : comment le stress peut s'introduire dans le confucianisme, parce qu'ils avaient déjà une éthique du travail très forte dans le confucianisme. L'éthique du travail chinois dans le confucianisme, c'est une éthique du travail sans stress. C'est une éthique du travail parfaitement accordée au cours des siècles, et on essaye d'expliquer comment ils ont pu donner une diaspora si active, industrieuse et qui représente partout dans tout le sud-est asiatique le noyau de décollage de tout cet ensemble de pays, sans stress, mais avec une éthique du travail reconnue. Mais alors s'ajoutant c'est ça qui va la transformer, en effet, ce sera...

Jacques-Alain Miller : - Et donc on pourra suivre ça, même quantitativement, au progrès de l'industrie pharmaceutique par exemple en Chine. Je dis l'industrie pharmaceutique parce que la pénétration de la psychanalyse, bien qu'il se prépare une traduction chinoise de Lacan, les premières avancées sont quand même faites dans ce domaine par l'industrie pharmaceutique.

Alors d'autres symptômes à la mode pour les aborder. Tu as évoqué l'anorexie et la boulimie. L'anorexie est sans aucun doute du côté du sujet barré. On peut même dire que l'anorexie, c'est la structure de tout désir. Tandis que la boulimie met au premier plan la fonction de l'objet. Cela dit, ça pourrait conduire à formuler que l'anorexie est du côté de la séparation, et la boulimie du côté, ça pourrait conduire à dire..., bon, je vais dire ce que je pense (*rires*).

Ce que je pense contrairement à une première réflexion, c'est que la boulimie, alors on peut dire oui, qu'elle est du côté de la séparation, s'enferme avec l'objet etc.. elle met l'objet au premier plan, on pourrait dire : elle est du côté de la séparation. Mais il semble qu'il faut tenir compte de ce que relève Apollinaire et que souligne Lacan : celui qui mange n'est jamais seul. C'est-à-dire qu'en fait la boulimie est plutôt du côté de l'aliénation, et d'ailleurs, de fait, la boulimie coupe

80

beaucoup moins le sujet des relations sociales, que ne le fait l'anorexie poussée à l'extrême, tandis que, ce qui est au premier plan dans l'anorexie, c'est justement le rejet de l'Autre et en particulier de la mère nourricière, mais plus largement le rejet du grand Autre. Et donc dans cette mise en place rapide, j'avais tendance à placer la boulimie du côté de l'aliénation et l'anorexie du côté de la séparation. Mais, dans les deux cas, qu'est-ce qu'on aperçoit ? et ce qui en fait des symptômes, c'est que, foncièrement, ce que nous appelons le grand Autre, le rapport au grand Autre, c'est foncièrement dans ces symptômes qu'apparaît sa vérité, qu'il est équivalent à petit *a*.

$$\mathbf{A} \equiv \mathbf{a}$$

Et c'est ce statut de petit *a* qui est mis en évidence aussi bien dans anorexie et boulimie.

Eric Laurent : - Oui, sur cette question de l'anorexie, quand, dans la *Direction de la cure*, Lacan parle de " l'homme aux cervelles fraîches " comme anorexie mentale. Lui, c'était une sorte d'anorexie d'aliénation. Il est pris dans le système et en effet il y a d'autres types d'anorexies, le refus, le dire non à la mère qui nourrit, qui fait plus, là, qui est de séparation...

Jacques-Alain Miller : - Je prenais, par exemple l'anorexie à la mode, c'est-à-dire l'anorexie des mannequins comme modèle physique. L'anorexie est jusqu'à présent plus compatible avec le mannequin que la boulimie (*rires*). Enfin ça se discute d'ailleurs parce que la boulimie, le comble de la boulimie, la boulimie pathologique suppose quand même de se faire vomir. Mais disons que le mannequin anorexique c'est quand même l'évidence du désir, c'est l'évidence qu'il n'y a rien qui peut satisfaire et combler. Et donc il y a une affinité entre le mannequin et l'anorexie, c'est-à-dire pas de réplétion. La réplétion c'est la jouissance, tandis que l'anorexie c'est l'évidence du désir et par là même, ça conduit à une phallicisation du corps qui est quand même foncièrement liée à la maigreur. C'est ce que Lacan évoque dans la " Direction de la cure " quand il prend le rêve de la belle bouchère, qui se conclut par l'analyse du sujet identifié à la tranche de saumon, avec le commentaire " être un phallus, fut-il un peu maigre ". Et bien il y a entre la maigreur et la féminité phallicisée, une affinité comme entre la pauvreté et la féminité phallicisée.

Je ne donne pas ça comme clinique définitive et *nec varietur*, j'essaie simplement d'animer un peu le paysage, que nous ne sommes pas seulement avec le symptôme obsessionnel bien repéré, cadré, qui affecte l'*Homme aux rats,* nous ne sommes pas seulement avec le symptôme hystérique, nous avons un usage du terme symptôme plus étendu, et diversifié.

Alors c'est là que j'ai l'intention de m'avancer un peu davantage dans le concept du symptôme. Juste après le séminaire de la semaine dernière,

j'ai dû, - c'était une obligation institutionnelle - envoyer un petit message à la seconde réunion régionale de l'Ecole du Champ freudien de Caracas, qui s'ouvre dans deux jours et où se retrouvent, avec nos collègues vénézuéliens, des colombiens, des équatoriens, des cubains, des guatémaltèques, des péruviens et aussi des espagnols de Miami etc... J'avais rédigé quelques lignes pour leur dire bonjour, par le biais des responsables, je les ai faites après le séminaire et je vais les lire, brièvement, enfin la partie intéressante, et après je développerai.

Alors je leur disais : Il y a dans le symptôme - parce qu'il vont parler du symptôme, c'est le thème à la mode, dans le champ freudien - ce qui change et ce qui ne change pas. Ce qui ne change pas, c'est ce qui fait du symptôme un surgeon de la pulsion. En effet, il n'y a pas de nouvelle pulsion. Nous sommes sur des nouveaux symptômes, des nouveaux fantasmes, mais jusqu'à présent il n'y a pas de nouvelle pulsion. De temps en temps, il y a quelqu'un qui essaie d'en inventer, mais ça ne reçoit pas de crédit, pas de crédit d'état, ça veut dire qu'on y croit pas. En revanche, il y a de nouveaux symptômes. Ce qui se renouvelle - c'est là en tout cas ce que je propose - c'est l'enveloppe formelle du noyau, *kern*, de jouissance

(a)

L'Autre dont le symptôme est message, comprend le champ de la culture, c'est ce qui fait l'historicité du symptôme. Le symptôme dépend de qui l'écoute, de qui lui parle, de qui parle. Voyez le sabbat magistralement décrypté par Carlos Guinsburg - ça je n'ai pas eu le temps d'en parler ici - voyez l'épidémie contemporaine des personnalités multiples aux Etats-Unis étudiées par Ian Hacking et mentionnées par Eric Laurent hier après-midi, à notre séminaire du mercredi. Il y a les symptômes à la mode et y a des symptômes qui se démodent - alors là c'est savoureux parce qu'il y a des Colombiens dans la salle, donc j'ai pas pu résister au plaisir de leur dire ça - il y a des pays exportateurs de symptômes, aujourd'hui ce sont les Etats-Unis, le symptôme soviétique ayant disparu, il y a des pays exportateurs des moyens de satisfaire les symptômes des autres, la Colombie. Bref, il y a toute une économie symptômale qui n'a pas encore été conceptualisée, c'est de la clinique, car la clinique n'est pas seulement de la Chose, mais de l'Autre etc., suivent des considérations institutionnelles.

J'ai opposé à la va-vite, une part constante du symptôme et une part variable. La constante du symptôme dans cette optique, c'est l'attache pulsionnelle du symptôme. La variable c'est son inscription au champ de l'Autre et je considère que la bonne orientation, concernant le symptôme, c'est de s'orienter sur cette disjonction, là. Et en même temps, de la travailler.

Alors quelle est cette disjonction ? Pour le dire au plus simple, c'est la disjonction entre les pulsions d'un côté, et l'Autre sexuel

82

de l'autre côté. Cette disjonction est justement ce que niait Freud, en posant que la pulsion génitale existe. Parce que dire que la pulsion génitale existe, c'était dire qu'il y a une pulsion qui comporte en elle-même le rapport à l'Autre sexuel, qui se satisfait dans le rapport sexuel à l'Autre. Et donc une communication entre le registre des pulsions et le registre de l'Autre sexuel. Il semble parfois d'ailleurs que pour Freud, c'était en continuité. On commence par se passionner pour le sein de la mère et puis après c'est la mère qu'on aime. On a une sorte de continuité pulsionnelle, ce qui permet à Freud dans certains paragraphes d'aller à toute vitesse pour nous donner le développement pulsionnel. C'est là qu'intervient Lacan, quand il formule : il n'y a pas de pulsion génitale, que la pulsion génitale c'est quand même une fiction freudienne, comme les pulsions d'une façon générale, mais c'est une fiction freudienne qui ne marche pas, qui ne correspond pas. Et c'est là que s'impose le point de vue selon lequel il y a une disjonction entre pulsion et grand Autre.

Cette disjonction met en évidence ce qu'il y a d'auto-érotique dans la pulsion elle-même, le statut auto-érotique de la pulsion. Après tout les pulsions affectent le corps propre et elles se satisfont dans le corps propre. La satisfaction de la pulsion, c'est la satisfaction du corps propre, ça c'est notre matérialisme à nous. Et on peut dire que le lieu de cette jouissance, c'est le corps de l'Un. Ce qui fait d'ailleurs toujours problématique le statut de la jouissance de l'Autre et de la jouissance du corps de l'Autre. Parler de la jouissance du corps de l'Autre ça paraît une métaphore par rapport à ce qui est du réel, à savoir la jouissance du corps de l'Un.

Alors on peut toujours ajouter mais le corps de l'Un, en fait, il est toujours marqué par l'Autre, il est significantisé, etc., du point de vue de la jouissance, le lieu propre de la jouissance, c'est quand même le corps de l'Un et quand on est vraiment joui par le corps de l'Autre ça porte un nom clinique précis.

Alors, les pulsions du côté de l'Un et à part ça le côté de l'Autre.

C'est un point de vue qui a un fondement solide, et c'est ce qui fonde Lacan à rappeler, par exemple, que le sexe ne suffit pas à faire des partenaires. Prenons la jouissance phallique comme jouissance de l'organe, on peut bien dire que c'est une jouissance qui n'est pas vraiment du corps de l'Un, qu'elle est hors corps, qu'elle est supplémentaire, etc., il n'empêche que son lieu, ça n'est pas le corps de l'Autre. Et y a quand même une dimension de la jouissance phallique qui est attachée au corps de l'Un. Et même quand Lacan parle de la jouissance féminine, qui n'est pas celle de l'organe, où l'altérité est dans le coup, il reste qu'il formule que dans la jouissance, même la jouissance sexuelle, la femme est partenaire de sa solitude, où l'homme ne parvient pas à la rejoindre. C'est-à-dire que, dans ces formules qui ont été relevées déjà, on voit paraître le chacun pour soi

pulsionnel et là, il n'y pas de lieu pour tous. Disons l'horrible solitude de la jouissance, qui est spécialement mise en évidence dans la dimension autistique du symptôme. La solitude, une solitude de la jouissance. Il y a quelque chose de la jouissance qui coupe du champ de l'Autre et d'ailleurs c'est le fondement même de tout cynisme.

Alors qu'est-ce qui se passe du côté du champ de l'Autre ? Du côté du champ de l'Autre, c'est là que s'organise, disjointe la relation à l'Autre sexuel, et cette organisation, elle dépend de la culture, bien entendu. Elle dépend de certaines inventions de la civilisation, ici la monogamie, assise sur l'adultère, là la polygamie, assise sur la force d'âme, etc. Et des inventions de civilisation variables, qui connaissent des succès, des décadences, ce sont des scénarios de la relation sexuelle qui sont disponibles. Ce sont d'autant de semblants qui ne remplacent pas le réel qui fait défaut, celui du rapport sexuel au sens de Lacan, mais qui leurrent ce rapport. Elles ne remplacent pas ce rapport, elles leurrent ce réel.

Alors ça, ça qualifie notre espèce, parce que la disjonction entre les pulsions et le grand Autre c'est le non rapport sexuel en tant que tel, ça dit que la pulsion est programmée, tandis que le rapport sexuel ne l'est pas. Et le fait de cette disjonction est cohérent avec le fait que cette espèce parle, c'est-à-dire le langage s'établit dans cette béance elle-même. Et c'est aussi ce qui explique pourquoi la langue que nous parlons est instable, pourquoi elle est toujours en évolution, pourquoi elle est tissée de malentendus, précisément parce qu'elle ne colle jamais avec le fait sexuel. Elle ne colle jamais avec le fait du non-rapport sexuel.

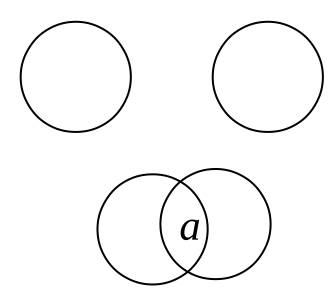
Alors c'est bien sûr ce qui est différent des bactéries, qui, elles, communiquent impeccablement, mais leur communication est de l'ordre du signal, de l'information. C'est là que ça nous fascine, l'homme neuronal. L'homme neuronal c'est l'homme bactérie, c'est l'homme considéré comme une colonie de bactéries, où les différentes parties s'envoient des signaux, des informations, et ça marche au mieux, on se comprend. Évidemment, ce qui est essentiel dans l'homme neuronal, c'est qu'il soit considéré tout seul, l'homme neuronal, tout seul comme bactérie multiple. Ces personnalités multiples c'est, les neurones qui, eux, communiquent comme des bactéries.

Alors, est-ce que l'homme pulsionnel, si je puis m'exprimer ainsi, en parallèle à l'expression que j'avais inventée pour Changeux l'homme neuronal, est-ce que l'homme pulsionnel - ce n'est pas une mauvaise expression, parce que le terme de sujet ne va pas très bien avec celui de pulsion. Lacan l'avait noté, et non pas qu'une fois, au sujet de la jouissance - est-ce que l'homme pulsionnel est autistique ? Jusqu'où pouvons-nous pousser la perspective que j'adopte là de l'autisme du symptôme et de l'auto-érotisme de la pulsion.

84

C'est là qu'on doit constater que, tout de même, ça s'accroche à l'Autre, que même s'il n'y a pas de pulsion génitale, on doit bien supposer une jouissance qui n'est pas auto-érotique, dans la mesure où incide sur elle ce qui se passe au champ de l'Autre. On ne peut pas se contenter d'une disjonction totale parce ce que ce qui se passe au champ de l'Autre incide sur vos conditions de jouissance pulsionnelle.

Autrement dit on ne peut pas se contenter d'un schéma de pure disjonction entre les deux champs mais il faut une intersection. Et c'est l'intersection même que définit Lacan en plaçant petit *a* dans cette zone.

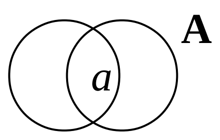


Quand nous parlons du plaisir, quand nous parlons de la pulsion, nous le faisons en les accrochant à l'objet perdu et nous ne pouvons pas utiliser ces concepts sans, d'une façon ou d'une autre, glisser l'objet perdu qu'il faut aller chercher chez l'Autre. C'est là la double face de l'objet petit *a*, son caractère janusien. L'objet petit *a* est à la fois ce qu'il faut à la pulsion en tant qu'auto-érotique et c'est aussi ce qu'il faut aller chercher dans l'Autre. Si on ne prend que le petit enfant commençant à parler, c'est quand même les mots de l'Autre qu'il va prendre et qu'il va tortiller à sa façon. Et après on lui dira : ça ne se dit pas, ça ne se fait pas et on régularisera la chose.

Les neurosciences sont obligées pour rendre compte du développement neuronal de mettre en fonction le regard de l'Autre parce que ce n'est pas la même chose de recevoir le langage d'une machine ou que ce soit un être humain qui regarde. Il faut qu'il y ait un certain " se faire voir " du sujet pour que ça fonctionne.

Ça veut dire qu'il y a une part de la jouissance de l'Un, cette jouissance autistique, qui est attrapée dans l'Autre, qui est saisie dans la langue et dans la culture, et c'est justement parce que cette part est saisie dans l'Autre qu'elle est manipulable. Elle est, par exemple, manipulable par la publicité, qui est quand même un art de faire désirer. Et, aujourd'hui, ce qui est proposé pour sortir de l'impasse, c'est la consommation. Ou encore la culture propose un certain nombre de montages à faire jouir. Elle propose des modes de jouir qui maintenant, qui peuvent être franchement bizarres, et qui n'en sont pas moins sociaux.

Du côté de l'Autre ici, qui se situe sur la droite, il y a comme des mâchoires qui saisissent une partie de cette jouissance autistique : c'est la signification de la castration.



La vérité de la castration, c'est qu'il faut en passer par l'Autre pour

jouir et que, pour cela, il faut céder de la jouissance à l'Autre.

C'est là que l'Autre vous indique, par exemple, les façons de faire couple. Il vous indique le mariage monogamique, mais demain il vous indiquera peut-être qu'on peut étendre le concept du mariage jusqu'au mariage homosexuel et ce qui ne fera que révéler le mariage dans son semblant, comme un montage de semblants.

Alors on peut dire : c'est bizarre, ça sera bizarre. A bien y considérer, il n'y a rien de plus bizarre que la norme. C'est la norme qui est bizarre et justement l'esprit des Lumières était de s'apercevoir du semblant de la norme et que c'était la norme de sa propre culture qui était bizarre.

Alors, au fond, petit *a*, qu'est-ce que c'est ? C'est cette part de jouissance, ce plus-de-jouir qui est attrapé par les artifices sociaux, dont la langue. Et ce sont des artifices qui sont parfois très résistants, en effet, et qui peuvent connaître de l'usure, aussi bien. Alors quand le semblant social ne suffit pas, quand les symptômes comme modes de jouir que vous offrent la culture ne suffisent pas, alors dans les interstices il y a place pour les symptômes individuels. Mais les symptômes individuels ne sont pas d'une autre essence que les symptômes sociaux. Ce sont dans tous les cas des appareils pour entourer et situer le plus de jouir. Je considère ainsi le symptôme comme ce qui appareille le plus-de-jouir.

J'aimerai maintenant éclairer par là, précisément ce qui me semble ne pas avoir été vu jusqu'à présent, sur la formule même que Lacan a proposé de la pulsion à partir de cela. À savoir le " se faire ". Il a, dans son *Séminaire XI,* déchiffré la pulsion en terme de " se faire voir" pour la pulsion scopique, " se faire entendre ", se faire sucer ou manger ou etc. À quoi ça répond, cette formule, qui est à la fois répétée, n'est pas expliquée et qui chez Lacan n'a pas connu de très grands développements par ailleurs.

Et bien, voilà ce que j'ai à en dire qui jusqu'à présent je crois n'a pas été dit. Telles que Freud les a décrites les pulsions répondent à une logique ou à une grammaire, activité-passivité, voir, être vu, battre, être battu. Freud met en place, ordonne, classe les pulsions, selon cette logique, qui, si vous faites attention est du type *a-a',* c'est du type symétrie en miroir.

Freud a structuré les pulsions à partir d'une relation d'inversion scopique. C'est une grammaire en miroir et qui a conduit justement à penser que sadisme et masochisme étaient symétriques et inverses, voyeurisme et exhibitionniste également.

Alors, c'est ça que Lacan veut corriger, précisément pour montrer que le champ pulsionnel répond à une logique tout à fait différente que la logique du miroir. Et c'est ici que Lacan, à la place de l'inversion en miroir, met le mouvement circulaire de la pulsion. On peut dire : ça y ressemble. Pas du tout. Le mouvement circulaire de la pulsion, qui est dessiné par Lacan dans le *Séminaire XI,* répond certes à la

86

notion que le corps propre est au début et à la fin du circuit pulsionnel, c'est-à-dire que les zones érogènes du corps propre sont la source de la pulsion et que le corps propre est aussi le lieu où s'accomplit la satisfaction, le lieu de la jouissance fondamentale, de la jouissance auto-érotique de la pulsion.

Mais qu'est-ce que ça change, le " se faire " que Lacan introduit, et le circuit proprement circulaire ? Ça change ceci, que la pulsion est présentée comme étant, comme telle, toujours active et contre Freud, que sa forme passive est proprement illusoire. C'est là, la véritable valeur du " se faire ". Se faire battre ça veut dire que loin - et c'est ça sa différence avec être battu, on peut dire se faire battre, bon le résultat c'est que tu es battu. Attention, se faire battre veut dire que l'activité véritable est la mienne, et que j'instrumente le battre de l'Autre, ce qui est la position masochiste fondamentale.

Autrement dit, ce que Lacan met en relief à cet égard sur la pulsion c'est que la phase passive de la pulsion, c'est-à-dire je reçois des coups est en fait toujours la continuation de sa phase active. Je reçois des coups parce que je le veux.

Autrement dit c'est la formule de Clausewitz : la passivité est la continuation de l'activité par d'autres moyens.

Bon, ça si c'est pas une vérité, au niveau de la pulsion, aller vous faire voir si je puis dire ! (*rires*) Ce qui est capital, dans cette dissymétrisation de la pulsion qu'opère Lacan, c'est que l'Autre en question, ça n'est pas le double du moi, c'est le grand Autre comme tel. C'est ce qu'il y a d'incroyable dans ce que Lacan dit à ce propos, c'est dans le mouvement circulaire de la pulsion que le sujet vient à atteindre la dimension du grand Autre. Je ne sais pas si vous saisissez l'énormité de la chose, parce que c'est vraiment, ici, établir, fonder le lien, l'intersection entre le champ pulsionnel et le champ de l'Autre. C'est dire ce n'est pas au niveau du miroir qu'on atteint le grand Autre, c'est au niveau même de la pulsion et bien qu'il n'y ait pas de pulsion génitale, c'est au niveau même de la pulsion que s'atteint le grand Autre.

Autrement dit, ce qu'apporte le *Séminaire XI* d'essentiel, c'est que c'est la pulsion qui introduit le grand Autre. Je ne reprends pas toute la démonstration de Lacan qui est dans la troisième partie du chapitre XV de ce *Séminaire*. Il parle de la pulsion scopique pour l'étendre aux autres pulsions.

La pulsion ainsi considérée est, à proprement parler, un mouvement d'appel à quelque chose qui est dans l'Autre. Et c'est ça que Lacan a appelé l'objet petit *a*, et il l'a appelé l'objet petit *a* parce qu'il a réduit la libido à la fonction de l'objet perdu. À cet égard, la pulsion cherche quelque chose dans l'Autre et le ramène dans le champ du sujet, au moins le champ qui devient, au terme de ce parcours celui du sujet.

Alors la pulsion va chercher l'objet dans l'Autre parce que cet objet en a été séparé, et c'est ce que

Lacan démontre à propos du sein qui n'appartient pas à l'Autre maternel comme tel ; que c'est le sein du sevrage qui appartenait si on peut dire au corps propre du bébé et il va reprendre son bien à cet égard.

Maintenant le sein ou les fèces, ce ne sont pas l'objet petit *a* au sens de Lacan. Ce ne sont que ses représentants. Il ne faut pas croire que quand on met les mains dans la merde, on est vraiment là dans la matière même de l'objet petit *a*. Pas du tout : la merde aussi c'est du semblant !

Ça veut dire que la satisfaction dont il s'agit est dans la boucle de la pulsion. La pulsion orale, quel est l'exemple qu'en donne Freud, et que souligne Lacan, ce n'est pas la bouche qui baffre, c'est la bouche qui se baiserait elle-même.

Autrement dit c'est plutôt même dans la contraction musculaire de la bouche. C'est un auto-suçage, simplement pour cela, pour réaliser l'auto-baiser, si je puis dire, il faut à la bouche passer par un objet dont la nature est indifférente. Et c'est pourquoi il y a aussi bien dans la pulsion orale le fumer que manger, c'est pas le comestible la pulsion orale. La pulsion orale, c'est l'objet qui permet à la bouche de jouir d'elle-même et pour cette auto-jouissance, il faut un hétéro-objet.

L'objet oral n'est que le moyen d'obtenir l'effet d'auto-suçage. C'est là le paradoxe fondamental de la pulsion, si je le reconstitue exactement, c'est que c’est, de sa nature, un circuit auto-érotique qui ne se boucle que par le moyen de l'objet et de l'Autre. Autrement dit : selon une face c'est un auto-érotisme et selon une autre face c'est un hétéro-érotisme.

Alors qu'est-ce que c'est à cet égard l'objet proprement dit ? L'objet proprement dit, l'objet petit *a* c'est un creux, c'est un vide, c'est seulement ce qu'il faut pour que la boucle se ferme et c'est pourquoi Lacan a eu recours à la topologie, pour saisir la valeur structurante de l'objet. L'objet petit *a*, ça n'est pas une substance, c'est un vide topologique.

Alors il peut, cet objet, être représenté, incarné par des substances et des objets. Mais quand il est matérialisé, justement là, il n'est que semblant au regard de ce qu'est l'objet petit *a* proprement dit. Autrement dit l'objet réel, ce n'est pas la merde, et quand Lacan dit l'analyste est un semblant d'objet, et bien la merde aussi c'est un semblant d'objet petit *a* à cet égard. L'analyste représente l'objet petit *a* et à ce titre c'est un semblant comme l'est toute représentation matérielle de l'objet petit *a*.

Et on le constate : le bébé veut le sein, bon, on lui donne la tétine, c'est aussi bien, après il préfère même la tétine, c'est-à-dire que le sein et la tétine c'est du même ordre, au niveau de la pulsion en tout cas, au niveau de ce dont il s'agit qui est la satisfaction auto-érotique de la pulsion. Donc je distingue, pour faire comprendre, quand on parle de l'objet petit *a*, le réel de l'objet petit *a* qui est le vide topologique, et le semblant de l'objet petit *a* qui sont les équivalents, les matérialisations

88

qui se présentent de cette fonction topologique.

Alors, de là, on peut aussi bien dire que les pulsions sont toutes des mythes et que le seul réel, c'est la jouissance neuronale, c'est que le seul réel de ce dont il s'agit c'est la jouissance neuronale, et à cet égard en effet, que ce soit l'héroïne ou la sublimation, ce ne sont que des moyens de la jouissance neuronale. C'est-à-dire quand on introduit, quand on prend au sérieux le réel, par rapport au réel ce sont tous des semblants.

Alors simplement il reste, y compris au niveau neuronal, ça fait une différence, quand c'est dit par une machine ou quand c'est dit, comme s'expriment les Américains, par un être humain attentif.

Je résume. C'est la pulsion même, dans cette perspective, qui entraîne dans le champ de l'Autre, parce que c'est là que la pulsion trouve les semblants nécessaires à l'entretien de son auto-érotisme. Le champ de l'Autre s'étend jusqu'au champ de la culture, comme espace où s'inventent les semblants, parce que la pulsion, les semblants, les modes de jouir, sont des modes de satisfaire la pulsion par des semblants. Ces modes, bien sûr, sont mobiles et ça introduit un certain relativisme. Au niveau d'un sujet, bien sûr, ils sont marqués par une certaine inertie et c'est pourquoi nous admettons d'inscrire le symptôme d'un sujet dans le registre du réel. Le symptôme à cet égard, social, ou entre guillemets " individuel ", c'est un recours pour savoir quoi faire avec l'autre sexe, parce qu'il n'y pas de formule programmée du rapport entre les sexes.

Je pourrais maintenant dire un mot de l'analyste et de ses symptômes mais peut-être que je peux m'arrêter là pour laisser un petit peu place ou au dialogue ou au relais...

Eric Laurent : - Pour moi je prendrai un point qui est de concevoir et d'ordonner la disjonction : d'un côté ce symptôme et de l'autre avec toute sa plasticité dans le champ de l'Autre et le problème sexuel qui après tout lui, manifeste au moins une certaine non plasticité. Il y avait le goût de dire : nous avons connu autrefois deux sexes, nous aurons à l'avenir une multiplicité à deux, trois, quatre, etc., pas du tout. Il y a les deux sexes, il y a les modes de jouir articulés sous une multiplicité de symptômes, dans la perspective que tu mets en place, une certaine inertie à ce que...il y a ces deux sexes, articulés par la castration, qui là ne se plient pas à toute... qui restent comme soubassement à la multiplicité. Ce qui est traité par la multiplicité mais qui reste comme le problème à traiter, la différence, la polarité sexuelle, elle, ne se résorbe pas dans la multiplicité.

Jacques-Alain Miller : - Non, c'est ce qui lui vaut d'être considérée, par Lacan, comme du réel. Le paradoxe, c'est que c'est un réel qui qualifie quelque chose qu'il n'y a pas. C'est ça le paradoxe de ce réel. Qu'est-ce qu'on appelle le savoir

dans le réel, qu'est-ce que la science atteint, selon l'expression de Lacan, comme savoir dans le réel ? Ce sont des formules comme inscrites, entre guillemets dans la réalité des choses, qui rendent compte de la gravitation de l'univers, d'une partie de l'univers. On en obtient des formules et les phénomènes de l'univers répondent à ces formules. Et donc c'est comme si il y a avait du savoir, des formules préinscrites dans le réel. Ce que souligne Lacan, c'est que dans l'univers sexuel de l'espèce humaine, précisément on ne rencontre pas une formule de ce type. Bien sûr, on a la formule de la reproduction, on peut dire au niveau de la reproduction le rapport sexuel existe, il faut, mais ça n'est pas la rencontre de monsieur et de madame, maintenant on en a toutes les preuves : c'est la rencontre du spermatozoïde et de la gamète, c'est une formule qui est purement au niveau de la reproduction et aujourd'hui on s'aperçoit qu'on peut parfaitement se passer de monsieur et de madame pour ça...

Eric Laurent : - Y compris du spermatozoïde et de la gamète avec le clonage.

Jacques-Alain Miller : - Donc on se passe complètement de ça et qu'est-ce qu'on constate à un autre niveau ? On constate au contraire, non pas la nécessité, on constate au contraire l'omniprésence de la contingence, on constate l'aléatoire dans les rencontres et donc là il faut un saut pour dire : donc il n'y a pas à ce niveau de formules préinscrites du rapport. Et un autre saut pour dire et bien c'est ça le réel qu'il y a au niveau de la relation sexuelle. C'est justement qu'il n'y a pas de formule préinscrite. Donc, si je puis dire, à vos symptômes ! (*rires*) à la place de cette formule qu'il y a. Alors il y a différents types de symptômes, c'est le supermarché ou l'hypermarché, vous avez les symptômes de grande consommation, pour remplacer l'absence de rapport sexuel, il y a, donc je disais, l'union intersexuelle, monogamique, à l'essai, celle qui est consacrée par l'Eglise, celle qui est purement laïque, il y a le collage, le concubinage, il y a un certain nombre de symptômes qui vous sont proposés à la place de formules, qui vous sont proposés à la place du rapport sexuel, pour l'ordonner, pour essayer d'ordonner la relation.

Alors il y a certains, d'abord il y a certains qui refusent les symptômes de grande consommation, qui veulent quelque chose du symptôme chic, pour reprendre l'expression, et puis, il y en a certains qui refusent complètement d'entrer dans l'hypermarché et qui veulent inventer leur propre symptôme, se sont les névrosés. Ceux là, ils restent chez eux et ils fignolent leur propre symptôme ou ils copient sur la voisine, mais, tout ça étant parce que quand on vient demander le rapport sexuel, donnez-moi le rapport sexuel normal, on dit il n'y en a plus (*rires*).

Et c'était la formule où je mettais le symptôme au dessus du non-rapport sexuel que je me permettais d'écrire comme ça pour les besoins de la cause.

90

$$\frac{\Sigma}{\emptyset}$$

Ça s'inscrit dans cet ordre là. Alors la question à débattre, la question difficile c'est : il y a une dimension auto-érotique de la jouissance, c'est même celle que Lacan développe dans *Encore*, à laquelle j'ai fait un sort l'année dernière, et, d'une certaine façon, il faut l'amour pour rétablir l'Autre. Moi là je reprenais ce qui me paraît ne pas avoir été saisi jusqu'à présent dans le courant du *Séminaire XI,* à savoir la conception selon laquelle au niveau même de la pulsion, il y a l'accrochage à l'Autre, ne serait-ce que pour aller chercher du côté de l'Autre, l'objet petit *a* comme perdu et j'ai essayé là d'expliquer du mieux que j'ai pu ces deux faces de la pulsion, c'est-à-dire d'un côté auto-érotique et donc on peut développer cette dimension, et de l'autre côté, elle a toujours besoin d'un objet, d'aller chercher l'objet dans le champ de l'Autre.

Ça vise à quoi de rappeler ça ? C'est qu’il y a pas d'un côté notre clinique de cabinet où nous allons prendre les sujets un par un, et après à un certain moment on ouvre les fenêtres et on va regarder dehors, on lit *l'International Journal,* et on parle des Etats-Unis, il faut voir que ces dimensions sont en continuité, ça n'existe pas la clinique du cabinet. Bien sûr que le symptôme le plus individuel, le plus chiqué du névrosé est articulé à l'ensemble du champ de la culture. Ça ne veut pas dire, ce n'est pas un microcosme du champ de la culture mais c'est présent, parce qu'il y a un certain nombre de symptômes à sa disposition, il y a un certain nombre de symptômes en activité, la façon dont il se situe par rapport à ça, c'est présent tous les jours. Par exemple le problème faire couple ? C’est devenu : en effet le champ de la culture impose, oblige chaque sujet à se situer par rapport au faire couple et ça c'est présent au plus intime de la question subjective.

Eric Laurent : - Alors dans cette perspective, on pourrait dire qu'il y a toute une perspective tracée, prise de façon large comme ça, toute une perpective d'inventions en effet, toute une perspective compatible avec l'Autre qui n'existe pas et la multiplicité des symptômes qui sont à la fois proposés, fabriqués et qui s'articulent. Et donc il y a une position qui serait de dire : il faut un certain optimisme d'ajointement, où chacun finalement trouve dans ces registres à la fois un principe de plaisir et un au-delà du principe de plaisir dans chacun des ensembles.

Mais est-ce qu'il n'y a pas justement, et c'était ça que je voyais comme le problème, je disais le problème de Tiresias, le problème d'ajustement qu'il y a dans la dissymétrie des jouissances entre la position masculine et féminine, qu'il y a - et alors là quand tu décris le passage au champ de l'Autre à partir de la pulsion - que la façon dont une époque vit la pulsion selon le sexe, dans la positon on choisit la position masculine ou féminine, un principe d'affolement, le principe

d'affolement étant le caractère illimité d'Autre à soi-même de la position féminine, qui introduit un principe d'illimitation, et qui rejaillit sur l'Autre. Et à partir du moment où on a la perspective que tu traces, de dire que la positon masculine, à ce moment-là, moins fixée avec la façon dont l'Autre de l'idéal pouvait enchâsser la jouissance phallique, qui se fait prendre dans ces fictions, dans ces articulations symptomatiques, ça donne un certain type de principes d'affolement de pousse-au-jouir, y compris côté masculin, qui impose un toujours plus. Et d'où le système sera foncièrement en déséquilibre, c'est dire qu'il n'y a pas d'équilibre possible, quel que soit même la multiplicité de ce qu'on a proposé, il y a un principe qui jouera, c'est inscrit d'avance avec la non inscription du rapport sexuel, d'abord, et que ce réel, ça se traduit en principe d'affolement dans les positions, dans la jouissance qui se veut liée à la position sexuelle...

Jacques-Alain Miller : - En effet la première difficulté, c'est quand même à chacun son symptôme. Ça c'est l'aspect miraculeux de rencontrer un Autre, ou des Autres prenant la place qui convient dans le symptôme ou acceptant de devenir ce symptôme. Le partenaire, le partenaire fondamental est finalement celui qui est capable de devenir votre symptôme, pour les deux sexes.

Alors maintenant, si Lacan établit une différence entre : l'homme aura la femme pour symptôme, et la femme aura l'homme comme ravage, qu'est-ce qui différencie là symptôme et ravage ? C'est que ravage ouvre en effet à un certain illimité. Quelle est la différence fondamentale ? C'est que le partenaire de l'homme est un partenaire limité, c'est un partenaire cerné, alors que - au moins comme l'écrit Lacan - le partenaire de la femme, le partenaire symptomatique de la femme comporte une ouverture illimitée et répond à une logique de l'infini et non pas du fini. Ça, c'est ce qui répond à l'étrange inscription de grand A barré du côté de la femme. Là je suis resté à un niveau métapsychologique, mais peut-être en effet qu'il faut tout de suite le faire venir, c'est possible. Il me semble qu'il y a une certaine dimension métapsychologique qui est valable pour les deux sexes, c'est-à-dire par un biais ou par un autre, la solitude de la jouissance. Même si la jouissance féminine a une toute autre structure, Lacan finit quand même par sa solitude. C'est-à-dire : ça ne fonde pas le couple et s'il y a couple du côté de l'homme, c'est avant tout le couple qu'il forme avec sa queue. Donc une solitude de la jouissance et par rapport à cette solitude, le champ de l'Autre qui y est articulé d'une certaine façon. À part ça, si on prend ensuite la perpective : ça n'est pas la même chose dans les deux sexes, certainement. Prenons là méthodiquement : c'est vrai que l'inscription féminine dans le champ de la culture, malgré toutes les variations qu'on en a connues, est en effet profondément différente.

92

Eric Laurent : - Alors de dire que justement s'il y a comme des symptômes du type contemporain, du type substance toxiques diverses ou substances chimiques, qui permettent justement qui poussent à la rupture avec la jouissance phallique, il y a un pousse à l'intérieur de la structure du mode de jouir moderne, il y a quelque chose qui touche à la limitation, au principe de limitation qui était côté homme. Ces symptômes du type effectivement des substances toxiques, touchent à ce qui jusque là était quand même en effet plus difficilement touchable, d'un côté le principe de limitation, de l'autre côté le principe de l'illimité, tel que Lacan l'a mis en place, et qu'un effet de rétroaction de ces symptômes contemporains, c'est de faire sauter le principe de limitation du côté homme, comme effet de retour et qu'il y aura de plus en plus de symptômes de ce type, qu'il s'agira de préférer à la jouissance sexuelle, et avec le côté, à l'horizon : vous pouvez vous passer de la jouissance sexuelle, il y a beaucoup mieux dans nos symptômes. Ce qui introduit un affolement supplémentaire...

Jacques-Alain Miller : - Ce à quoi conduit en effet l'homme neuronal c'est quand même à l'idée : la vraie jouissance c'est la jouissance neuronale et donc tout le reste ce ne sont que des semblants, et nous pouvons opérer en direct sur ce réel là. On dit l'homme neuronal, évidemment la femme neuronale, c'est plus problématique sans doute...

Eric Laurent : - Alors il y a dans la psychologie darwinienne contemporaine, des efforts pour définir l'image typique, qui vraiment, qui aurait un *inprint* de l'image du partenaire.

Jacques-Alain Miller : - Si on admet qu'il y a, c'est à discuter, mais enfin une féminisation de la civilisation contemporaine, on peut sans doute la rapporter à ça.

I < a

C'est quand même, ici c'est l'érection de l'idéal masculin et quand même la promotion de l'objet petit *a* au ciel de la jouissance, ça se traduit par la prime qui est donnée au mode de jouir féminin. Déjà le seul fait de la multiplicité incomplète, inventive, selon la logique de Lacan de la sexuation, c'est du côté féminin. Le multiple et l'inventif, l'ouverture du champ symptomatique, ça répond beaucoup plus à la positon féminine qu'à la position masculine et donc d'une certaine façon, ça écrit aussi le déclin du viril, et la promotion de la logique du pas-tout qui comporte multiplicité et ouverture.

Eric Laurent : - Alors ça donnera d'autres façons, à l'horizon du XXIeme siècle, sur la façon de choisir son sexe. Un certain nombre d'équilibres vont basculer aussi, puisque jusque là, en effet, il y avait une façon dont le sexe a été choisi, y compris dans les civilisations où on préfère les mâles

pour des raisons idéales, etc., ça peut aller jusqu'à l'infanticide. Il y aura sans doute, en tant que là où prévalait cet idéal, un certain nombre de conduites qui vont rebasculer...

Jacques-Alain Miller : - Si on peut choisir avant en effet on fait les garçons, maintenant on va faire les filles, parce que si on prend en compte que ce petit être aura neuf fois plus de jouissance que l'Autre, selon la formule de Tiresias, en effet c'est les garçons qu'on finira par exposer (*rires*).

Fin du séminaire Laurent-Miller du 21/5/97

94

L'Autre qui n'existe pas et ses Comités d'éthique

Éric Laurent
Jacques-Alain Miller

Dix neuvième séance du séminaire

(mercredi 28 mai 1997)

***

Jacques-Alain Miller : - C'est Eric Laurent qui va commencer cette fois, mais en hors d'œuvre nous avons convenu que je dirai quelques mots à propos d'une nouvelle qui est tombée ce matin et qui peut se lire à la première page de ce qui est la référence principale de notre séminaire de cette année, à savoir l'*International Herald Tribune*.

En première page de ce journal, figure une nouvelle qui apporte un rebondissement sensationnel dans une affaire que nous avons déjà évoquée cette année. Vous vous souvenez que le président des Etats-Unis d'Amérique était depuis maintenant plusieurs années poursuivi en justice par une jeune femme qui narrait l'histoire suivante : que, alors qu'il était Gouverneur de l'Etat de l'Arkansas, avant d'assumer les responsabilités qui sont les siennes actuellement, il l'avait fait venir - selon ses dires - dans une chambre d'hôtel, pour lui - on dirait en bon français - proposer la " botte " sous une forme un peu frusque, consistant - selon les dires de la plaignante - à baisser ses pantalons. Elle avait refusé cette invitation et était partie. Voilà la plainte. Il ne semble pas qu'ensuite elle se soit portée plus mal, jusqu'à ce que, in extremis selon les délais légaux, elle décide de porter plainte en justice, actionnée, semble-t-il, par des groupes politiques anti-Clinton, pour la raison qu'elle aurait éprouvé un choc émotionnel dans ces circonstances.

Et donc, depuis plusieurs années, les avocats s'opposent, le Président niant le fait, qui n'a pas eu de témoin direct, et faisant valoir qu'ayant à s'occuper de la paix du monde, de l'économie américaine, des affaires de la nation, il demande qu'on le laisse finir son mandat présidentiel tranquille et qu'on diffère jusqu'à la fin de ce mandat sa comparution en justice.

J'avais signalé, je crois, au début de cette année le caractère pour nous légèrement folklorique de cette histoire. On imagine mal jusqu'à présent le président de la République Française poursuivi pour cette raison et les tribunaux prenant au sérieux, validant cette plainte.

L'enjeu se résume ainsi, est-ce que dans une démocratie le Président est au-dessus de la loi, est-ce que sa charge lui confère des droits spéciaux d'immunité ou est-ce qu'on doit considérer qu'un plaignant dans un procès civil doit recevoir une considération égale à

tout autre citoyen, même si cela peut interférer avec la conduite présidentielle des affaires de la nation ? Et bien à la surprise générale, la cour suprême des Etats-Unis, devant laquelle cette affaire a été plaidée il y a quelques mois, vient de décider à l'unanimité des neuf juges nommés à vie, à l'unanimité, que le président en fonction des Etats-Unis aurait à être jugé, sur la base de cette plainte, pendant son mandat. Cette décision est une première du genre dans l'histoire même des Etats-Unis. Elle est commentée, dans les termes suivants : " Il n'y a pour personne, dans le beau pays des Etats-Unis, d'exception aux règles de la loi, et même pas de délais - puisque c'était ce qui était demandé, un délai - pas même de délai - le président a à répondre comme tout autre citoyen, personne donc n'est au-dessus de la loi, et les Etats-Unis ne sont pas une monarchie. Et c'est là évidemment que l'écart avec la vieille Europe est patent, la culture de la vieille Europe, la culture multi-séculaire de la vieille Europe, a installé, en coutume, qu'il y a l'exception et il y a le commun des mortels. C'est une logique que Lacan avait mise en valeur, du côté mâle de la sexuation.

Alors comment interpréter dans ces mêmes termes cette décision - je le dis sous réserve de lire le texte même de la décision de la commission, puisque ça n'est pas dans le journal auquel je me réfère, le texte même de la décision n'est pas donné, et il faudra bien sûr regarder ça de très très près ainsi que les commentaires juridiques ?

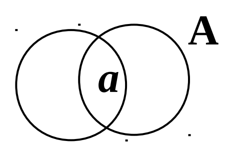
D'un côté c'est l'affirmation d'un « tous pareils », tous pareils au regard de la loi, et donc ça renforce encore la logique précédente. Seulement c'est la loi, le texte de la loi s'imposant à tous qui a, semblerait-il, le lieu de l'exception et donc égalisant l'ensemble des parlêtres si je puis dire.

Mais ça ne me paraît pas être la bonne lecture, précisément parce que la loi n'est pas quelqu'un. Il me semble au contraire voir pousser là jusqu'à ces conséquences les plus extrêmes la logique du pas-tout, la logique que Lacan qualifie de féminine et j'en veux pour preuve ceci que, semble-t-il, la décision de la cour suprême laisse ouverte la possibilité qu'un juge de l'Arkansas puisse, s'il l'estime bon, différer l'ouverture du procès, ne pas convoquer le président en personne et donc tempérer les conséquences de la décision qu'a prise la cour suprême. C'est-à-dire ce qui paraît ici témoigner d'une logique différente c'est cet élément de contingence, d'aléatoire, qui est en même temps ainsi ouvert. Comme pour tout citoyen, ça dépendra aussi de ce que dira le juge local devant lequel la plaignante a déposé sa plainte. Et il y a là un événement, on ne peut pas cacher le caractère qu'il prend de surprise, y compris aux Etats-Unis, mais qui parait vraiment un signe des temps et sur lequel nous aurons, je pense,

à revenir quand nous aurons plus de détails.

Voilà l'introduction, l'ouverture de la réunion d'aujourd'hui, et maintenant c'est Eric Laurent qui reprend la parole.

Eric Laurent : - Pas de meilleure introduction puisque je voulais appeler cette causerie « le symptôme responsabilité ». Je voulais partir du mathème amené la dernière fois par Jacques-Alain Miller, de l'objet petit *a* comme objet perdu, à l'intersection du sujet et de l'Autre et aller chercher dans l'Autre cette formule généralisée du symptôme que proposait Jacques-Alain Miller, fixant ainsi la part fixe et la part variable de ce qui constitue pour nous le symptôme, et qui permet de la faire varier.



Rien ne le fait mieux sentir dans l'expérience de la psychanalyse que la limite de variation que comporte l'expérience morale dans la psychanalyse.

Freud a rencontré un certain nombre de principes de limitation de la variation des symptômes, de leur transformation au cours de la pratique de la cure psychanalytique, mais il a mis longtemps avant de considérer que la limite fondamentale de variation était celle d'une force liée à un véritable besoin de punition. Il vient ainsi nommer dans le texte intitulé « Principe économique du masochisme » ce qu'il a mis au jour trois ans avant, dans « Le moi et le ça », sous la rubrique de la réaction thérapeutique négative.

Il dit qu'il avait déjà repéré, au cours de sa pratique, des limites à la variation du symptôme. D'abord l'inaccessibilité narcissique. Otto Kernberg n'est pas le premier psychanalyste à avoir découvert les limites qu'impose le narcissisme à la pratique de la psychanalyse, bien qu'il en ait redonné une formulation qui a touché les psychanalystes de notre temps. C'est Karl Abraham et Sigmund Freud qui ont isolé cette limite première. Ensuite Freud note l'attitude négative à l'égard du médecin, le transfert négatif, ne pas lui faire le plaisir d'aller mieux, lui démontrer qu'il est impuissant, lui en faire voir, tous registres que Freud isole dans les aléas du transfert et enfin la jouissance du symptôme attrapée d'abord par la face positive sous le nom de bénéfice de la maladie, la façon dont le sujet, avec son symptôme, peut faire danser son entourage, voire la terre entière, l'exemple fameux étant Florence Nightingale créant le service de santé anglais à partir d'un lit de conversion et de douleurs. Mais surtout il en arrive à l'idée de l'expérience morale : un sentiment de culpabilité qui trouve la satisfaction dans l'état de maladie et ne veut pas renoncer à la punition par la souffrance.

Dans une longue note en bas de page, Freud explique qu'il considère que c'est vraiment la

limite la plus cruciale de cette action psychanalytique. Elle trouve l'issue la plus favorable dans les cas où l'on isole le point où le sentiment de culpabilité est un sentiment emprunté, et là, il dit : c'est-à-dire quand il est le résultat d'une identification à une autre personne qui fut objet libidinal. Freud résume, fait une sténographie de développements qui sont ailleurs dans son œuvre et qu'il faut restituer : c'est que ce sentiment de culpabilité s'arrange, peut trouver une issue favorable lorsqu'il est lié au père et au complexe d'Œdipe. Sinon, dit-il, il faudrait que l'analyste occupe la place de l'instance punissante, puisse être cet idéal du moi ou ce surmoi qui donne les bons et les mauvais points. Mais il dit : ça, ça n'est pas possible par l'expérience, la tâche de la psychanalyse n'est pas de rendre impossible la maladie, les réactions morbides, mais d'offrir au moi la possibilité de se décider, *zugscheiden,* la mise, au cœur du problème - c'est le dernier mot de la note de Freud - de la décision.

Dans les névroses, la place du sentiment de culpabilité est distincte puisque dans l'obsession les tourments, les scrupules sont conscients, simplement le sujet veut absolument qu'on le soutienne dans son combat contre ses scrupules, alors que dans l'hystérie, ou en tout cas Freud dit dans certains cas, c'est beaucoup plus caché et c'est ce qui donne l'aspect que Lacan a pu appeler sans foi ni loi du sujet hystérique aux prises, dans ses grandes intrigues, avec tout autre chose que le scrupule.

Mais pour autant dans l'hystérie, le besoin inconscient de culpabilité est toujours là, le sujet simplement ne hurle pas: *je suis coupable sauvez-moi de ça*, il dit : *je suis malade*, mais, comme le dit Freud, c'est un besoin de culpabilité, sentiment inconscient de culpabilité muet. C'est la limite interne. La psychanalyse pourrait amener à penser qu'il y aurait à libérer le sujet de toute croyance en une instance qui pourrait le punir et là Freud est prudent. Il dit que la psychanalyse aussi bénéficie de la clinique du criminel et les premiers psychanalystes criminologues ont fait valoir que les criminels ne sont pas du tout des gens qui n'ont pas de conscience et qu'on pouvait parfaitement isoler chez le criminel le sentiment de culpabilité, avant de commettre l'acte. Simplement le criminel, c'est celui qui ne conserve pas son instance critique à l'intérieur, il n'a pas besoin de son démon interne qui lui dit: tu es coupable ou tu es malade, il a la culpabilité, simplement il a besoin d'un juge. Donc il commet l'acte criminel et ensuite il y a un juge qui vient lui dire : tu es coupable. Donc le criminel lui aussi s'épuise à faire exister l'instance. Donc aussi bien à l'intérieur, pour prendre une topologie simple, qu'à l'extérieur, la psychanalyse bute sur un noyau central de culpabilité, bien qu'il y ait une très grande

variation du principe de responsabilité.

Et c'est en ce sens que dans les formes contemporaines du symptôme, il faut considérer, à partir de l'Autre qui n'existe pas, le statut de la responsabilité comme symptôme. C'est bien d'ailleurs ce que les comités d'éthique développent, essayent de fixer, dans un droit en général disciplinaire, mais qui rejoint le problème du droit comme tel. Car notre monde, celui de l'Autre qui n'existe pas, est un système, un régime où l'on atteint un clivage, une coupure entre le noyau de culpabilité et la responsabilité, une disjonction, qui atteint un régime inédit dans l'humanité jusqu'ici.

Ce régime n'a pas été trouvé tout de suite. D'abord, le monde des droits de l'homme a pensé s'en tirer avec la faute. Le code civil, 1804, inscrit dans les articles 1382 et suivants le principe de la responsabilité liée à la faute. Cependant, en droit, il s'est révélé que ce nouveau régime installé par les droits de l'homme se révélait très peu pratique. Loin d'avoir la précision qu'on pourrait attendre d'une disposition si évidente, c'est une notion faussement évidente, qui devient floue, indéterminée, insaisissable. Du point de vue juridique, elle s'est révélée indéfinissable, et spécialement pour le problème qu'allait avoir à traiter comme premier problème central la civilisation issue des droits de l'homme, c'est-à-dire l'industrialisation et ses dégâts, les accidents du travail.

Et, première confusion qui s'est introduite, c'est chaque fois qu'on a essayé d'appliquer la notion de faute à ces accidents du travail, qui avait fait la faute ? l'ouvrier ? le patron ? la chose devenait d'un inextricable complet, en particulier pour un point : c'est qu'on s'est mis à appliquer des techniques mathématiques de calcul qui arrivaient facilement à montrer les accidents avec une régularité, une fréquence qui ne dépendait absolument pas de la population. On pouvait changer tous les ouvriers, on pouvait changer tous les patrons, ça ne changeait absolument rien à la fréquence des accidents, qui était bien plus liée à l'activité elle-même, qu'à la personne, à la faute commise, d'où des débats homériques à l'Assemblée Nationale, où les meilleurs esprits du temps se sont affrontés, pour dégager peu à peu un mode nouveau d'ajointement social de la faute et de la responsabilité autre que celui qu'avait d'abord pensé mettre au jour la philosophie libérale.

Alors c'est justement d'abord à partir de la régularité de l'accident qu'est apparu le salut. Ce n'est pas par hasard si les développements de l'art de l'application statistiques des probabilités, ou de la conjecture ou de la prévision sous la forme du calcul des probabilités accompagne le développement ou la pensée de l'activité libérale. Et c'est là où, selon la formule de François Ewald dont je suis les très belles études qui se développent depuis maintenant vingt ans et qui

ont été marquées par la publication maintenant il y a un peu moins de dix ans de sa thèse de *l'Etat providence*, mais multiplié et ensuite suivi par de nombreux travaux au Centre National des Assurances où il a un poste éminent.

Ewald note que ce n'est évidemment pas par hasard qu'il y a cet accent mis, ce goût sur le calcul des probabilités sur lequel l'insociable sociabilité des hommes pouvait être prise comme faisant parti d'un plan de la nature. Finalement la nature retrouvait sa main, il y avait régularité. Et c'est ainsi que surgit l'accident, un nouveau domaine d'objet, chose ni humaine ni naturelle mais à proprement parler liée à l'activité sociale.

C'est là où le gouvernement est intervenu pour assurer à la fois les problèmes de sécurité publique posés par l'industrialisation et la sécurité civile des ouvriers et, là, a mis au point le recours à une technologie du risque. D'ailleurs, sur le plan clinique, l'accent mis dans la clinique contemporaine sur le traumatisme est exactement l'envers de la société du risque. Le traumatisme, c'est ce qui reste incalculable et qui résiste à l'inclusion dans les systèmes les plus vastes de la perte sous la rubrique du risque.

Le mot risque a une étymologie amusante puisqu'il vient de l'italien « ce qui coupe » : c'est lié à l'écueil sur lequel tombaient les bateaux, puisque cette technologie vient d'abord de l'assurance maritime.

C'est ce qui coupe : on voit bien où l'objet perdu peut se loger au départ dans cette technologie du risque. Parce qu'en effet lorsque l'assurance est apparue, il ne faut pas croire que ça a été accueilli à bras ouvert. D'abord les conservateurs ont crié que l'assurance n'était qu'un pousse-au-crime, que ça permettait à chacun d'oublier sa faute et que c'était foncièrement immoral et d'ailleurs il y a un procès célèbre d'un médecin de l'époque qui avait assassiné un des ses patients, qu'il avait fait auparavant assurer sur la vie, qui a beaucoup contribué à d'une part de la méfiance à l'égard de la relation médecin-malade mais aussi à cette dimension de la généralisation de l'assurance. Il a fallu donner beaucoup de garanties sur le fait que ça n'allait pas toucher à l'ordre public et ce sont les tribunaux qui se sont mis à gérer ça. Ils ont ainsi fait proliférer partout les fautes et les responsabilités, créant par là, faisant exister les signifiants du marché des responsabilités qu'allaient exploiter les assureurs et amenant ainsi cette disjonction toute moderne entre la forme dans l'Autre de la responsabilité comme fiction, et le noyau des fautes au cœur de l'abord du problème. Ce qui fait que, comme le dénotait un juriste, l'histoire de la peine est une abolition constante, avec cette dématérialisation. Ce qui fait d'ailleurs qu'un certain nombre de juristes ont crié au déclin de la

notion de droit et de responsabilité devant cette multiplication et cette invasion quasi immatérielle des responsabilités multiples.

Ewald prend bien sûr partie pour ce droit producteur de la coupure entre faute et responsabilité et note que le droit n'a aucune essence et bien plutôt que c'est celui qui détruirait toute essence de la faute. Il l'a réduit, l'assignation de cette faute, à un certain régime de pratiques sociales dans lequel assurance et droit ne sont que des techniques ou des pratiques qui permettent de distribuer la responsabilité.

Ewald dit : cela définit un domaine, c'est là sa formule, l'état providence, ni l'état libéral ni l'état socialiste, un état où se gère en permanence une certaine pratique de la responsabilité à travers la technologie du risque, seul arbitrage possible. La seule chose c'est qu'il faut que tous y soient embarqués, pour que les principes de solidarité liés à l'assurance marchent. D'où, dit-il, la cotisation d'assurance ne se définit pas seulement par rapport à elle-même mais comme indice de la pratique d'une solidarité, et c'est ce qui fait qu'elle n'a pour ainsi dire pas de limite. Et il ajoute très justement : c'est un rapport de l'un et du « tout » qui n'est pas sans rappeler la logique du pari de Pascal, celle qu'a développée Jacques-Alain Miller, il n'y a pas de référence à Lacan dans son texte mais enfin ça pourrait venir...

Jacques-Alain Miller : - Je crois que tu sais qu'Ewald savait quelque chose de Lacan puisque, la première année que j'ai fais cours dans une université, j'étais à peine sorti de l'état d'étudiant, il était un de mes étudiants, et tout à fait passionné à l'époque par ce que je pouvais transmettre de Lacan. Ensuite il a rencontré Foucault dont il est devenu l'assistant, mais sans jamais rompre les liens de sympathie, pas avec moi personnellement, mais avec l'enseignement de Lacan dans lequel il ne s'aventure pas mais enfin il est certain que c'est une de ses références et que, si tu t'en souviens, au séminaire de DEA, je l'avais invité une fois à faire un exposé qu'il avait consacré à la norme, la différence entre la norme et la loi.

Eric Laurent : - C'est là que j'ai découvert d'ailleurs à quel point, en effet, ses recherches croisaient un certain nombre de points et c'est à peu près la conclusion de sa thèse, ce qu'il avait présenté, c'était son ordre normatif, la dernière partie de sa thèse...

Jacques-Alain Miller : - Il avait eu, d'ailleurs, la gentillesse de m'inviter à la soutenance de cette thèse à laquelle tu te réfère, j'ai eu la gentillesse d'y aller, il avait eu un commentaire à la fois acerbe et instructif de celui qui est devenu le directeur de la revue *Commentaires*, qui était déjà le directeur de la revue Aronienne libérale française, Jean-Claude Casanova.

Eric Laurent : - Et là il ne fait pas référence à Lacan sur ce point, bien qu'il y a eu une référence à Lacan sur la loi et l'Autre quand même sur sa thèse, bien sûr. Il dit ceci : « La cotisation c'est un rapport analogue à celui du rapport de « l'un » et du « tout » du pari pascalien, puisque compté dans le tout social, l'un n'est qu'une fraction infinitésimale, mais il figure comme quelqu'un, il peut figurer dans le calcul. Par contre, abandonné à lui-même, isolé, prétendant à lui-même être tout, alors il n'est plus rien.

Et, dit-il, cette logique du pari de Pascal, où cette logique de l'état assurantiel généralisé, construit un personnage qui est que c'est celui qui veut se sauver seul, celui qui prétend ne pas avoir besoin des autres, même s'il ne leur fait aucun mal, l'individualiste libéral, c'est celui qui gâche le calcul des autres. Il faut que tous acceptent d'être embarqués, pour que le régime fonctionne et que se forme ce qu'il appelle, en terme foucaldien, une nouvelle positivité politique, l'état providence, un régime social, mode d'existence de la liberté, où l'incertitude, l'instabilité l'aléa, la contingence liée à l'accident trouvent leur place dans un régime social généralisé. D'où l'idée qui conclut son livre et c'est là où il a donné des développements plus tard, au fil des années, qu'il n'y a pas de crise de l'état providence, que la nouvelle définition c'est une crise permanente, on n'aura plus que des négociations, finis les équilibres, finie en effet cette illusion des trente glorieuses, à partir de maintenant ça n'est plus que la pure négociation permanente, constante où, dit-il, il n'y aura plus là qu'un besoin, celui d'une politique non pas définie à partir d'équilibres, mais à partir d'une prudence bien plus subtile et complexe dans ses équilibres.

Jacques-Alain Miller : - On peut admettre quand même qu'Ewald a produit ce chef-d'œuvre sur l'état providence au moment où, tout de même, l'état providence a du plomb dans l'aile, et a tendance à s'éclipser, du moins où le vieux continent s'accroche à des formes de solidarité qui ne sont pas pratiquées par exemple de l'autre côté de l'Atlantique, et ça fondait à l'époque les réserves ironiques de ce membre du jury que je mentionnais tout à l'heure, libéral aronien.

Eric Laurent : - Alors justement là où il a fait ces développements, c'est qu'il dit que son principe de la négociation etc., de l'état assurantiel généralisé, n'implique pas du tout un pouvoir d'état centralisé, ça peut être parfaitement des formes privatisées de l'assurance, et c'est d'ailleurs pour ça que lui-même se retrouve au centre des assurances, c'est que ça implique toutes les formes d'assurances. Il dit : je ne fais pas de barrières entre les systèmes publics et les systèmes privés, ce ne sont que des négociations différentes à mener entre différents

acteurs avec des forces de pressions.

On a donc, à partir de là, dans le régime qu'il met au point, ou qu'il construit, dans ce qu'il appelle des services publics de responsabilités ou bien des services qui sont d'ailleurs de plus en plus privés, c'est vers là que l'avenir va, et bien, dit-il, un des problèmes c'est que ceux qui s'opposent à la prise en compte de la généralisation de la coupure disent qu'on va vers une certaine déresponsabilisation, et il dit : pas du tout, ça fait qu'une disjonction, la disjonction responsabilité et culpabilité, loin de déresponsabiliser, fait qu'il n'y a plus de possibilité de maintenir ça à un niveau technique. La décision médicale ne peut plus être mise au niveau médical, c'est une question de politique de santé donc c'est une question de politique générale, donc on remonte tous les échelons.

On voit évidemment comment la phrase qui a surgi justement au cours du premier incident de la politique des systèmes d'assurance, l'histoire du sang contaminé, la célèbre phrase qui a surgi, « responsable mais pas coupable », va dans le sens de l'évolution de cette jurisprudence. Il faut certes des responsables, mais c'est une fiction détachée de la culpabilité et la réaction que ça a eu, c'est quand même de déchaîner une chasse à l'homme. La position que décrit Ewald dans ce régime foucaldien de la dématérialisation de la faute trouve un obstacle dans le fait que, à part le sujet peut-être foucaldien tel que la pratique de soi que définit Foucault l'isole, il y a besoin de coupables et que, face à la dématérialisation de la faute, - au-delà des responsables fictifs, ou fictionnels - ce que la psychanalyse montre c'est qu'il y a besoin de coupables, que le besoin de culpabilité que découvre l'expérience psychanalytique dans la cure, au sens du noyau des symptômes, trouve évidemment la même limite dans le régime du symptôme responsabilité dans l'Autre. C'est-à-dire que le coupable, celui qui doit porter la faute est absolument une fonction qui est à l'occasion rappelée à ceux qui veulent trop dématérialiser et alors il y a une rematérialisation sauvage par la chasse à l'homme qui en tout cas doit jouer comme mise en garde à trop vouloir dématérialiser.

Ça, c'est l'aspect chasse à l'homme. La chasse à l'homme aussi a lieu sur un autre versant, le versant positif, c'est que l'époque se cherche des responsables et des coupables. On a des responsables politiques qui sont coupables ou mis en accusation pour des choses qui ne relèvent pas tellement de leur activité, vraiment pas directement. On ne voit pas, à part en effet le fait que ça fait penser à autre chose, en quoi c'est une faute dans l'exercice des fonctions politique. Il y a aussi le goût de chercher ailleurs donc que dans la politique, coupables et responsables, d'où le goût pour les entrepreneurs, et la fascination du pas de responsable pas de

coupable trouve une limite dans la glorification de Bill Gates, qui, lui, est vraiment quelqu'un qui est responsable et coupable.

Quand il a empêché de dormir tout le personnel de Microsoft pendant trois ou quatre mois pour leur faire écrire tous les programmes à toute vitesse, quand il a pris la décision stratégique de rentrer sur Internet et ainsi de rattraper l'avantage sur Sun et le langage Java pour tout le monde, il y en avait un qui était clairement coupable de ça. Et il a gâché la vie de famille et le sommeil de tous ses programmateurs pendant le temps qu'il fallait pour que ça marche. Moyennant après quoi il va à Davos et les hommes politiques s'évanouissent, font des crises d'hystérie, boivent ses paroles, veulent être invités auprès de lui etc. Même chose pour Ellison, le patron d'Oracle, dont on connaît, pour ceux qui s'intéressent à ça, le mauvais caractère, et les différents dégâts qu'il commet, et donc il est clairement coupable. Il dit pas que c'est l'autre. Il y a aussi le patron d'Intel qui a résumé ça dans une phrase magnifique, qui est le titre de son livre *Seul les paranoïaques survivent*, (*rires*). Il n'utilise pas paranoïaque au sens clinique, puisque justement, pour le paranoïaque, la faute c'est l'autre. Là, pas du tout. C'est seul les paranoïaques survivent parce que c'est lui qui est vraiment le centre de tout, il se méfie de tout le monde, se méfie de tout et avec une seule logique dit-il, personne d'autre qu'Intel ne fabriquera le produit qui démodera le Pentium d'Intel.

Jacques-Alain Miller : - Sur *Seul les paranoïaques survivent*. Je ne sais pas si tu considères que le paranoïaque c'est celui qui sait que l'Autre veut sa peau, donc il considère que en effet toutes les autres entreprises qui fabriquent des produits un peu comparables veulent la peau de la sienne et donc il dirige son entreprise en paranoïaque. Un mot - ça me paraît une thèse très forte, cette rematérialisation sauvage de la culpabilité qui se trouve évanouie, parce que le système le plus probe, le système fondamental, le système qui est vraiment fondé dans la nature des choses, c'est la vendetta. C'est quand même œil pour œil dent pour dent, c'est seul le sang rachète le sang. Et dans une société qui avait des difficultés a quand même réussi à survivre, non pas en paranoïaque, si on veut en paranoïaque, mais enfin sur ce principe.

Alors évidemment ça change tout quand on dit un œil c'est vingt mille francs (*rires*) ou quand par exemple la justice, par erreur, met quelqu'un en prison et ensuite, c'est arrivé en Angleterre, au bout de quinze ans on s'aperçoit que c'était un faux coupable. Alors on leur offre 150 000F, 10 000F par année derrière les barreaux, quelque chose comme cela, avec l'idée que ça n'est pas le sang qui rachète le sang, mais que c'est l'argent qui rachète le sang comme toute autre chose en ce monde.

C'est la dématérialisation monétaire - j'incarne, je matérialise un peu le fait de la dématérialisation dont tu parlais - ça se dématérialise dans cet équivalent abstrait, ce signifiant le plus bête de tous, qu'est le signifiant monétaire. Où est-ce que ça touche une limite ? C'est finalement combien vaut une vie humaine ? Sous un aspect notre civilisation porte à dire ça n'a pas de prix, mais de fait tous les calculs même de la politique de santé etc., évaluent effectivement le prix d'une vie humaine, si on doit la sauver dans telles et telles circonstances, qu'est-ce que ça coûte aux autres vies humaines, sur la base de ressources limitées. Dans la vie quotidienne des sociétés modernes, s'oppose cette valeur absolue qui est d'un côté maintenue et le calcul quotidien, l'évaluation quotidienne de ce que ça coûte par rapport à d'autres dépenses à faire. Alors c'est : que vaut la vie humaine ? Que vaut une année de la vie humaine ? Que vaut une semaine de la vie humaine ? Que vaut la vie humaine d'un être de soixante quinze ans, de quatre vingt ans, atteint de telle et telle maladie, bien sûr que tout ça se calcule et que, dans les résultats, il y a : cette dépense empêchera d'en faire une autre et donc il y a continuellement cette tractation de sang.

Évidemment la vendetta, ça n'est pas la thérapeutique, la vendetta, sa question ça n'est pas prolonger la vie de l'autre, ça touche spécialement la question : comment mettre fin à la vie de l'autre qui vous a fait un tort préalable de la façon la plus sûre et alors le calcul, la tactique prend un autre visage, c'est attendre au coin du bois et ...

Eric Laurent : - On peut faire de l'intrigue peut-être raffinée mais elle peut être simple en effet, il y a le coin du bois, ou il y a détruire la réputation etc.

La psychanalyse permettait plutôt de prévoir que l'effet même de la forme que prend le symptôme social responsabilité va provoquer la rematérialisation soit sauvage, soit qu'il faudrait plutôt essayer de régler et en effet dans la formule, seuls les paranoïaques survivent, ou la formule en effet qu'en bon système capitaliste tous les autres veulent la peau de l'entrepreneur, c'est de la façon dont peut se formuler la formule de Lacan, qui elle, est beaucoup plus générale, tirée de la psychanalyse et de son expérience, la seule chose dont on est coupable c'est de céder sur son désir.

Céder sur son désir c'est ne plus croire en soi-même, dans un régime justement de l'entrepreneur qui, sur le marché, doit en permanence croire à lui-même, comme seul, et c'est sa seule façon de contribuer à la logique de l'ensemble. Si jamais il se relâche, il permet à ce moment là à l'autre de mettre la main sur le truc et s'il ne cède pas, comme le montre Bill Gates, c'est-à-dire s'il est prêt à ne pas dormir pendant trois mois et à acheter sur le marché tous les

autres qui peuvent lui fabriquer le truc, et bien s'il ne cède pas il arrive à bouffer un par un tous ceux qui veulent mettre en question sa position dominante sur le marché.

Ça, c'est la variante du régime du marché. Ce n'est pas ça qu'indique l'aphorisme psychanalytique, c'est une limite à tout ce qui serait la dématérialisation de la responsabilité du désir. Il faut en effet en être responsable. C'est lié intimement à la culpabilité mais c'est très disjoint en tout cas d'en être propriétaire, nul n'est propriétaire de son désir et pour autant il en est parfaitement et responsable et coupable.

Jacques-Alain Miller : - Oui, la vendetta s'applique très bien à la formule que tu rappelles de Lacan la seule chose dont on est coupable c'est de céder sur son désir, parce que les Corses, quand on leur fichait la paix, on les laissait libres de pratiquer la tradition ancestrale de vendetta, ils ne se sentaient pas du tout coupables. Ils ont commencé à se sentir coupables quand la présence de l'état providence leur a envoyé les gendarmes, empêchant cette saine activité et les obligeant à renoncer partiellement à ces pratiques. C'est à ce moment-là qu'ils se sont sentis coupables et c'est pour purger sans doute ce sentiment de culpabilité qu'ils rematérialisent sauvagement, enfin entre guillemets, ils rematérialisent sérieusement et périodiquement d'une façon qui reste...

Eric Laurent : - Oui parce que l'état d'assurantiel ne va pas sans un nombre de cotisations, dont les impôts par exemple. Il y a toujours de grands problèmes à les collecter, dans les sociétés à vendetta par exemple où on a évidemment ce type de problèmes. Mais comment la psychanalyse traite cette question ? Ça n'est pas en s'en remettant au juge ou à l'instance de l'Autre de la loi de pouvoir aider à cet ajointement entre culpabilité et responsabilité, mais en amenant chacun, dans l'expérience de la cure, au point non pas de renoncer à sa jouissance ou à sa saloperie - pour résumer - dont chacun, bien entendu, a toutes les meilleures raisons du monde d'être coupable, mais il ne s'agit pas de s'en tirer avec l'idée « bon j'y renonce, je deviens un bon garçon, c'est fini, je ne m'occupe plus de ça », car de toutes façons, si on fait ça, si on pense s'en tirer comme ça, alors on est rattrapé par toujours plus de surmoi, ça en demandera sans fin, tu n'auras jamais fini de renoncer. Il faut au contraire décider, sur cette jouissance, de lui trouver une forme humaine, vivable. Cette décision, l'*Entscheidung* que propose Freud, est évidemment celle qui est cruciale et Lacan a toujours lié, dans les développements qu'il a donnés à partir de ne pas céder sur son désir, culpabilité et décision. C'est que la fonction de la décision est cruciale

à l'égard de la répétition qui se noue dans le besoin de culpabilité. Le guide de l'action du névrosé n'est pas la décision, c'est l'inertie. Il est coupable et donc il recommencera toujours et c'est une indication clinique que Lacan donnait à l'occasion de tel ou tel névrosé dont on lui rapportait : c'est terrible il est coupable, comme il est coupable de faire tel truc, en fait pas très net avec son ex-épouse, oh ! comme il est coupable, donc l'indication : il est coupable, il est très coupable, donc vous êtes sûr qu'il va recommencer. En effet ça ne rate pas, parce que le principe de culpabilité c'est justement : c'est l'inertie qui triomphe et qui est le seul guide du choix. Tandis que, s'appuyant sur la décision, l'*Entscheidung* dont parle Freud, Lacan a mis au centre de l'action analytique de provoquer la décision.

Je prendrais une référence, qui est de l'ordre du symptôme responsabilité. La façon dont Lacan évoque l'esprit de la psychanalyse à convoquer chaque fois qu'il s'agit de décision. Par exemple dans la clinique de l'expérience de la cure du névrosé, aussi bien dans la clinique de la passe, lorsque le jury doit décider si oui ou non pour eux le passant passe ou pas, ils se déshonorent, dit-il, s'ils ne se décident pas, ils manquent à l'esprit de la psychanalyse. Où encore quand il présente ses propositions du 9 octobre, il y en avait trois et il les a présentées selon un vote préférentiel : 1, 2, 3, classées par ordre de préférence et dit-il ça peut provoquer soit l'effet Condorcet, c'est-à-dire soit des effets de type qui présente une inconsistance, puisque Condorcet, soit vous avez trois propositions, si A est préféré à B, B préféré à C, on peut néanmoins avoir, C préféré à A. S'il n'y a pas de transitivité assurée d'un classement en bon ordre, vous pouvez avoir des préférences qui donnent le choix inconsistant et ce type d'inconsistance il offrait comme possibilité à cette assemblée, en disant l'esprit de la psychanalyse, dont il faut bien que vous l'incarniez puisque de toute façon ça passe par des personnes physiques, l'esprit de la psychanalyse ça sera de provoquer la décision, ça sera d'obtenir une décision et il a évoqué à la fois donc Condorcet, et aussi Kenneth Arrow, qui est un théoricien de l'économie, ce qui lui a valu un prix Nobel. Il l'évoquait là, au moment où venait d'être édité la deuxième édition de son livre *Choix social et préférence individuelle*, en 63, avec une série de notes, etc., et il donnait là une formulation de Arrow qui mobilisait, qui était étrange, qui m'intriguait jusqu'à ce que je trouve le bon commentaire sur la question.

Il parle dans ce texte de la responsabilité collective des personnes à qui il s'adresse, convoque l'esprit de la psychanalyse et dit : « Un résultat inconsistant serait ici signifiant

redoutablement une carence de ce que nous avons appelé l'esprit de la psychanalyse. Arrow, pour se référer à un autre ordre, celui d'une détermination logique de l'intérêt général, a démontré que, hors l'unanimité, celui-ci ne saurait se déterminer que de l'opinion d'un seul ». Donc, je le répète, ayant convoqué tout ça, ayant convoqué Arrow, qui s'était posé un problème logique sur l'intérêt général qui démontre que, hormis l'unanimité, hors l'unanimité, il ne saurait se déterminer que de l'opinion d'un seul. Un seul, est-ce que c'est pour convoquer l'esprit de la psychanalyse ?, faisait obstacle, contrepoint, à ce qui logiquement laisserait la question de l'emprise d'un seul, voire de la position du despote éclairé et du seul ? Et là Lacan convoque plutôt l'esprit de la psychanalyse, justement pour résoudre un problème logique.

Ce problème logique, je voulais l'exposer devant vous puisque tout le monde n'est pas familier - il n'y a pas de raison de l'être - avec le texte d'Arrow, mais qui pose des problèmes intéressants, sur l'articulation responsabilité/culpabilité et spécialement dans le commentaire qu'en a fait un professeur français d'économie qui s'intitule Jacques Généreux, peut-être avec un nom comme celui là, ça prédispose à faire de l'économie (*rires*) c'est la science de la rareté mais enfin donc monsieur Généreux a généreusement fait le commentaire à la fois de Arrow et d'un autre professeur d'économie qui a pris son relais que j'ai cité déjà en début d'année, comme le conseiller de madame Clinton, ou plus exactement de la position américaine, à propos de la conférence des femmes à Pékin, sur la place des femmes dans l'économie, un professeur qui s'appelle Amartia Sen, qui est professeur à Harvard et qui s'intéresse justement à des questions tout à fait décisives sur la place de la responsabilité et spécialement celle des femmes dans l'organisation, sur le traitement de ces problèmes de bio-pouvoirs dirait Foucault, qu'est la question de la reproduction et du taux de natalité.

Alors comment est-ce que Arrow s'y prend, sa théorie ? D'abord, il aborde la question des règles de choix collectifs de la façon la plus large qui soit concevable. Il se moque de quelles que soient les règles, majoritaire, à deux tours, par échantillon, par lesquelles on peut définir un choix collectif, il prend toutes les règles.

Et il demande simplement que cette règle permette d'effectuer des choix collectifs cohérents, donc non contradictoires et non cycliques. Et deuxièmement, de respecter un certain nombre de propositions éthiques minimales, sur lesquelles tout le monde pourrait tomber d'accord.

La méthode est strictement axiomatique et il arrive à un résultat étonnant, qui est de démontrer l'incompatibilité logique entre ces conditions éthiques

minimales prises ensembles. Alors, il y en a cinq, les voilà.

Première condition, donc la fonction de choix collectif définit un ordre complet de choix logiquement possibles sans restriction à priori, des choix envisageables. Donc elle doit permettre de classer, de façon convenable, ordonner tout couple de possibilités et elle doit être transitive. Il veut éviter le type d'effet Condorcet, donc si A est préféré à B et B est préféré à C, il faut que la règle, la fonction qu'on choisisse donne une transitivité A est préféré à C. Donc première condition c'est : pas de choix interdit.

Deuxième condition : il faut une variation de même sens des valeurs individuelles et des valeurs collectives. Donc si une possibilité, si un choix, conserve son rang ou améliore son rang dans les ordres de préférences individuelles, il ne faut pas qu'il diminue au niveau collectif, si vous voulez ajointer les deux. Si tout le monde préfère quelque chose il faut que ça soit aussi dans la fonction collective.

Troisième condition : il faut que ça s'applique strictement à des couples, envisager les possibilités deux par deux, il ne faut pas qu'il y en ait davantage. On verra la trois.

Puis quatrième condition et cinquième, il faut qu'il y ait une souveraineté des citoyens, pas de pouvoir en dehors et qu'il faut une absence de dictature et moyennant quoi, il obtient une inconsistance qu'il formule ainsi : s'il existe au moins trois situations possibles que des membres d'une collectivité peuvent classer comme ils l'entendent, toutes fonctions de bien être collectifs satisfaisant les conditions préalables, les deux et trois que nous avons établies, et définissant un ordre social, défini ainsi que nous l'avons dit, doit être, soit imposé, soit dictatorial. C'est ce que Lacan dit donc, s'il y a hormis l'unanimité, ça doit être le choix d'un seul, soit imposé, soit dictatorial. Et il en conclut : l'idéologie de la souveraineté de l'électeur est incompatible avec celle de la rationalité collective.

Et ce développement, étant prolongé, il a atteint ce résultat en 1951, le republie en 63 et Sen, dans les années 70, trouve une formule encore plus simple, encore plus élégante, en six pages et avec trois conditions seulement, et dans lequel elle démontre exactement la même chose, l'incompatibilité des préférences individuelles et des choix collectifs. Je ne vais pas là vous le démontrer, son article s'appelle donc *L'Impossibilité d'être un libéral paretien*, c'est de Pareto. Ceux qui connaissent l'optimum de Pareto verront le problème, pour l'optimum de Pareto c'est ce qui en économie est la fonction obligée, c'est que si vous devez obtenir un état de la société où le maximum des préférences pour chacun soit optimisé dans les choix de tous, c'est le bon régime de fonctionnement d'une société. Et là il démontre que justement on ne peut pas être libéral, on ne peut pas vouloir l'indépendance des

préférences individuelles et obtenir un optimum paretien de façon amusante et simple.

Alors, on pourrait dire que avec de tels théorèmes, c'est un pousse à ce qu'il n'y en ait vraiment qu'un. C'est un pousse-au-crime, c'est un appel à la tyrannie, c'est un appel à ce que vraiment il y en ait au moins un qui fasse exception. Et bien, en effet, c'est ce que tous ces différents théorèmes d'économie politique, science essentielle pour la détermination du bien commun, c'est ce sur quoi ils débouchent. C'est : comme il y a une impossibilité de détermination du bien commun, il faut en effet des fonctions d'exception. Donc le seul comportement rationnel devient alors ceci : la pratique rationnelle des démocraties qui est au fond d'avoir des tyrans provisoires. C'est pour ça que, dans les démocraties, on élit des dirigeants pour qu'il vous dirigent et avec l'idée qu'il faut les élire prudents et pouvoir s'en débarrasser. Mais que c'est néanmoins la fonction du tyran, la fonction de l'exception, non pas du tyran mais de l'au-moins un, fonction cruciale pour la logique de la sexuation, et bien c'est une fonction dont on retrouve la nécessité au cœur même de toute détermination possible, la plus large possible, de la science qui a pour but la détermination du bien commun, de la commune mesure, de la jouissance qu'il serait possible de partager, on retrouve la fonction inéliminable d'où, comme le commente Monsieur Généreux, la démocratie réelle d'ailleurs fonctionne ainsi, une fois définis les droits et les libertés individuelles inviolables, les démocraties représentatives adoptent des procédures de choix collectifs, qui ont toujours pour caractéristique de confier un pouvoir souverain de décision à un petit nombre d'individus pour une certaine durée, des dictateurs temporaires en quelque sorte.

Ces individus étant rationnels, peuvent effectuer des choix cohérents transitifs et les citoyens doivent contrôler dans la mesure du possible si les responsables politiques usent de leurs pouvoirs temporaires dans un sens conforme à ce qui est l'efficacité collective. Et l'intérêt, là, du rappel, lorsque Lacan convoque l'esprit de la psychanalyse, pour aider à la décision, c'est du même ordre que d'isoler comme on fait dans le cartel la fonction du plus un, et sans en faire une chefferie. L'esprit de la psychanalyse incarné dans ses différentes fonctions de plus un, c'est ce qui doit permettre la décision. Et de même le psychanalyste lui-même, dans la pratique de la cure, ne doit pas occuper la place du tyran, la place du surmoi et se penser le surmoi, s'y croire, mais en tout cas, être celui qui doit aider à la bonne décision, pas les fausses, parce que Dieu sait si dans l'obsession, vous pouvez vous retrouver enfermé dans la multiplicité des fausses décisions dans lesquelles le sujet s'enferme, prisons dans lesquelles bien entendu il met à l'abri

complètement les vraies qui sont au cœur du problème. Mais le choix en tout cas sur la jouissance, celui là doit être décidé et c'est celui qui peut être dégagé dans ces théorèmes, que Lacan convoque et, en tout cas, qui nous ramènent au traitement que fait l'esprit de la psychanalyse du symptôme responsabilité.

Jacques-Alain Miller :

- Quelqu'un m'a fait la confidence de la difficulté éprouvée à nous écouter successivement, puisque, tout en croisant nos chemins, dans une même séance, il semble que ça demande à l'auditeur une gymnastique intellectuelle spéciale. Nous, après tout, nous avons chacun nos dadas, mais l'auditeur lui, voit se rassembler sur lui ces deux flèches, si je puis dire pour prendre le mot de Monsieur Arrow, et, donc je commence lentement, alors que j'ai une demi-heure, et que je voudrais parcourir des petits chemins, jusqu'à arriver à des exemples qui sont toujours finalement plus distrayants que les constructions.

Je voulais cette fois-ci avancer un petit peu dans la théorie du partenaire-symptôme. Il y a sans doute une part qu'on ne choisit pas, il y a sans doute un partenaire qu'on ne choisit pas, mais il y a aussi les partenaires qu'on choisit, ou qui se choisissent. Comment se décide le choix du partenaire ?

Je dis ça dans ces termes pour jeter un pont fragile avec les thèmes qui viennent d'être abordés.

Alors j'ai, la dernière fois, accentué que le symptôme est en deux parts constitué. Premièrement son noyau de jouissance, celle que nous disons pulsionnelle, qui plonge ses racines dans le corps propre et deuxièmement son enveloppe formelle, par quoi il dépend du champ de l'Autre, lequel comprend la dimension dite de la civilisation.

Mais à la suite, j'ai aussitôt corrigé cette ébauche, pour autant que la pulsion n'accomplit sa boucle de jouissance, qu'à passer par l'Autre. Pour autant que c'est dans l'Autre que réside ce que nous approchons par l'expression de l'objet perdu. Et il lui faut, à la pulsion, cet objet, tourner autour de cet objet dit Lacan, pour fermer son parcours. La castration est la mise en scène de cette nécessité, où l'objet perdu apparaît comme l'objet pris, l'objet ravi.

Alors pensons par exemple à la Rome antique, à la course de chars dans le cirque, et à la borne qu'il fallait atteindre pour revenir. Ce qui matérialise cette borne est de peu d'importance, indifférence de l'objet de la pulsion. Et c'est simplement pour que ce parcours auto-érotique de la pulsion s'accomplisse, il faut qu'intervienne un objet qui est au champs de l'Autre. Autrement dit, il n'y a pas l'un disjoint de l'Autre, et le schéma qu'Eric Laurent a reproduit au tableau implique qu'il y a intersection.

Alors, nous connaissons de façon évidente cette intersection au niveau du signifiant, où l'un est le

sujet, et où nous avons appris de Lacan, qui a répété que le signifiant est celui de l'Autre. Nous avons reconnu comme le lieu du code ou le trésor du signifiant, c'est une intersection, c'est proprement une intersection signifiante qui nous est présentée avec évidence dans le fameux graphe de Lacan qui s'est gravé dans les esprits. Et d'ailleurs à cet égard l'Autre dont il s'agit n'est pas seulement celui du signifiant, c'est aussi bien celui du signifié dans la mesure où ce schéma comporte que l'Autre décide de la vérité du message. Par sa ponctuation il décide aussi bien du signifié.

Et c'est pourquoi cette intersection au niveau du signifiant s'est d'abord présentée dans l'enseignement de Lacan comme communication. La fonction clinique qui a pu être là mise en évidence, c'est celle que Lacan a appelée le désir en tant que vecteur qui part de l'Autre. Déjà la formule du désir est une incarnation clinique de l'intersection, entre l'un et l'Autre.

Mais ce qui échappe davantage c'est la seconde intersection, l'intersection au niveau de la jouissance, l'intersection libidinale. Nous avons annoné l'intersection signifiante à partir du schéma lacanien de la communication, mais ce qui est plus secret, c'est l'intersection au niveau de la jouissance et Lacan lui-même a opposé d'ailleurs le désir et la jouissance, en disant le désir est de l'Autre mais la jouissance est de la Chose, comme si en effet la jouissance elle était de l'un, était du côté de l'un, et basée sur l'évidence que le lieu de la jouissance c'est le corps propre. Alors c'est là que je porte le projecteur, sur l'intersection de l'un et de l'Autre au niveau de la jouissance, en quel sens la jouissance est-elle aussi de l'Autre ?

Selon Freud, la libido circule, la libido est prise dans ce qu'on peut appeler une communication. Selon Freud la libido, cette invention conceptuelle qu'est la libido, se transvase, la libido a un appareil freudien, elle est appareillée à des vases communicants, et en particulier la libido freudienne est transfusée de son lieu propre qui serait le narcissisme individuel vers des objets du monde qui se trouvent ainsi investis, objets du monde, objets imaginaires. Ça, ça fait partie de notre vocabulaire et de notre rhétorique la plus naturelle et la plus proche de l'expérience, investissement de tel objet, désinvestissement, c'est là tout un réseau de communication libidinale.

C'est frappant dans ses conséquences, lorsque Freud nous décrit le phénomène de l'hainamoration, c'est-à-dire le moment où se constitue le couple libidinal au moins du côté de l'un, qui tombe amoureux. Le tomber amoureux met en évidence le lien établi avec l'Autre et c'est en quelque sorte même si c'est pris d'un seul côté, on peut ne pas répondre, bien sûr, c'est la

naissance du couple. Botticelli a peint la naissance de Vénus, toute seule, sortant de l'onde, mais ce que Freud a peint en plus, c'est le spectateur, celui qui s'hainamore dans l'état amoureux. Et ça se traduit comment, tel que Freud le décrit, ce surgissement de l'amour de l'un pour l'Autre ? Il l'a traduit en terme d'appauvrissement immédiat de la libido narcissique. Alors la libido se transfuse vers l'objet, et le sujet se sent un pauvre gars (*rires*). C'est assez d'ailleurs, semble-t-il, la position qui a été celle de Freud lui-même, ébloui par sa Martha. Ça, c'est en quelque sorte la formule native du couple, du point de vue libidinal, c'est du point de vue de l'amant qui se trouve aussitôt marqué d'un moins, il s'aime moins, et au contraire l'aimé se trouve marqué du signe plus (+).

Amant	**Aimé**
-	**+**

Ça, cette formule si simple, c'est la cellule élémentaire de la formation du couple, du point de vue libidinal.

Alors ce que Lacan a développé comme dialectique du désir, c'est que foncièrement la position désirante est celle de la femme en tant qu'elle est marquée de moins, qu'elle n'a pas, alors qu'à la surprise générale c'est l'homme qu'elle désirera. C'est ce qui fait, dans cette perspective, de la femme comme je l'ai souvent souligné, la pauvre comme telle, ce qui fait aussi bien du masculin la position passive, tandis que c'est la position féminine qui est ici active. D'où l'affinité entre féminité et pauvreté et j'avais souligné, ce qui n'avait pas été remarqué, la référence que Lacan prenait du livre de Léon Bloy, *La femme pauvre*, et je crois que c'est Geneviève Morel, si je me souviens bien, qui avait ensuite consacré un commentaire à cet ouvrage. La position d'être pauvre foncièrement, c'est la position de l'esclave qui, il faut bien dire, a été décernée à la femme plus souvent qu'à son tour au cours de l'histoire, et puis ce sont les pauvres qui travaillent, ce sont les pauvres qui travaillent et qui aiment en même temps, pas les riches. D'ailleurs les idéaux d'amour universel sont toujours portés par les pauvres, pas par les riches.

Lacan soulignait la difficulté spéciale d'aimer qu'on rencontre chez les riches et aussi bien à d'autres moments il soulignait logiquement la difficulté de s'analyser des riches ; parce que pour s'analyser la fameuse capacité d'amour joue un rôle.

Il y a un certain nombre de conséquences que je ne vais pas développer dans le détail, l'affinité de la féminité avec l'anorexie trouve ici aussi sa place et aussi bien invite à situer la boulimie comme une forme dérivée de l'anorexie. Deuxièmement, ça indique la profonde affinité entre la féminité et la propriété, c'est bien ce moins qui donne à la femme vocation de coffre-fort si je puis dire, conforme à l'imagerie du

contenant qui a souvent été remarquée dans l'expérience analytique, que Lacan rappelle de la position de la bourgeoise, dans le couple, désignation familière, populaire, ouvrière de l'épouse. C'est aussi ce qui donne à la femme riche un caractère disons spécial de dévoration, dans la mesure où rien n'étanche dans l'avoir, rien de l'avoir ne peut étancher sa pauvreté fondamentale. Donc il n'y en a jamais assez. Et ça montre l'impasse du côté de l'avoir. On pourrait ajouter aussi à titre de conséquence le problème masculin avec la femme riche, la femme plus riche que lui, qui ouvre éventuellement à une protestation virile - pour reprendre le terme de Adler - ou alors à l'acceptation de sa position de désiré, de désirat, et éventuellement chez l'homme à son consentement à son être fétiche de la femme plus riche. C'est un thème à reprendre, l'être fétiche de l'homme.

Autre conséquence que je fais apercevoir en passant, c'est, conformément à l'axiome de Proudhon : la propriété c'est le vol, et du coup il y a une grande figure de la féminité qui est la voleuse, la voleuse dans son bon droit, puisque le moins qui marque sa position donne droit au vol. Et c'est ainsi que la clinique semble indiquer que la kleptomanie est une affliction essentiellement féminine. Conséquence concernant l'amour, certainement sur la volonté d'être aimée chez la femme, c'est-à-dire d'obtenir une conversion de son manque fondamental et en effet aimer une femme c'est rédimer son manque, racheter sa dette.

On comprend aussi à partir de là que pour l'homme, à l'occasion, aimer l'autre dans le couple comporte toujours une phase agressive, précisément parce que ça l'appauvrit, parce qu'on ne peut pas aimer sans ce moins que Freud a mis tellement en valeur. Alors il y a une solution narcissique, que souligne Freud, qui est de s'aimer en l'autre, c'est de s'aimer soi-même en l'autre, la solution anaclitique étant de mettre en fonction l'autre qui a, mais en tant qu'il donne. Et donc le sujet alors se présente comme l'aimé. Vous savez que Lacan, à un moment, a favorisé la solution narcissique, le s'aimer comme étant la position la plus ouverte par rapport à la solution anaclitique, être aimé qui n'ouvre pas sur le travail et sur l'amour.

Peut-être là on peut corriger certaines des indications de Lacan antérieures par des indications postérieures, parce que si on examine l'amour sous sa face de pulsion, le être aimé peut se révéler dans sa valeur de se faire aimer. Et pour se faire aimer, à l'occasion, il faut en mettre en coup. Être aimé, ça paraît une position passive mais se faire aimer révèle l'activité sous-jacente à cette position. Il n'empêche que cette formule comporte que la positon de désirant est dans son essence la position féminine et que c'est à la condition de rejoindre, d'accepter, d'assumer, quelque chose de la féminité que l'homme lui-même est

désirant. Et donc d'accepter quelque chose de la castration. Il faut bien dire que ce qu'on appelle la sagesse et qui est essentiellement à travers les siècles masculine, la discipline des sagesses a toujours consisté précisément à dire « écoutez les gars, faut pas trop désirer », et même, si vous êtes vraiment parfait, ne désirez pas du tout. Ce qui est vraiment la sagesse, à travers les siècles, c'est de refuser la position désirante précisément comme féminine et les hommes se passent ça à travers les siècles, et ce sont en général des livres que les femmes n'apprécient pas spécialement.

Alors le couple ? Il faut que ce point de vue freudien comporte qu'au départ la libido est narcissique. Ça veut dire que le point de départ de Freud, c'est quand même la jouissance, c'est la jouissance de l'un, même si ça ouvre à des transvasements. C'est seulement secondairement pour Freud que la libido se transvase vers l'Autre, vers le jouir de l'Autre. Et c'est ce que Lacan d'emblée, dès le début de son enseignement, critiquait en disant que, quand on inclut l'objet, quand on considère que l'objet est primordialement inclus dans la sphère narcissique, on a comme une monade primitive de la jouissance - c'est une expression qui figure dans son *Séminaire IV.* Une monade, c'est précisément une unité séparée de l'Autre, une unité fermée, séparée de l'Autre et alors, si on part d'une monade de jouissance, une monade de l'éros, alors on est obligé d'introduire thanatos pour rendre compte qu'on puisse aimer autre chose que soi-même et donc finalement le choix d'objet, dans cette perspective est toujours liée à la pulsion de mort. C'est le thème, aimer c'est mourir un peu, et dans l'imaginaire on sait bien les affinités de l'amour et de la mort.

Alors, ce que j'ai réévoqué la dernière fois, c'est une position qui va tout de même contre la notion de monade primitive de la jouissance. C'est la notion de l'intersection libidinale fondamentale, c'est celle qui figure au tableau mais qui comporte qu'au niveau radical, l'Autre, le champ de l'Autre se réduit à l'objet. À La place de la monade primitive de la jouissance, ce que nous avons, c'est sans doute un rapport à l'Autre mais réduit à l'objet nécessaire à la pulsion pour faire son tour. Ce qui veut dire que c'est une position où l'Autre n'existe pas, mais l'objet petit *a* consiste. C'est la perspective qui est à l'œuvre dans le séminaire que Lacan a intitulé *D'un Autre à l'autre*, le grand Autre étant considéré comme un Autre, parce que là c'est variable, tandis que l'article singulier est affecté à l'objet. C'est-à-dire ce partenaire là, l'objet petit *a*, pour vous c'est toujours « le », il y en a un, en simplifiant, il y en a toujours un. Quel est le partenaire qui va habiller cet objet ? C'est un Autre ou encore un Autre, ça ne mérite pas la même singularité que

l'objet. Autrement dit on peut dire que ce qui complète notre Autre qui n'existe pas, c'est que l'Autre consiste à l'état d'objet, quand il est à l'état d'objet, et que ce qui consiste à proprement parler c'est l'objet pulsionnel mais en tant que creux, que vide, que borne.

Ça comporte que le vrai fondement, enfin le vrai ! ? le fondement du rapport à l'Autre, c'est d'abord la pulsion, c'est la jouissance, c'est l'objet, c'est l'Autre réduit à la consistance de l'objet petit *a* comme consistance logico-topologique.

Alors, un pas de plus : les êtres humains, les parlêtres ? Je disais la dernière fois que le sexe, en reprenant Lacan, le sexe ne réussit pas à les rendre partenaires et ce que je développerai la prochaine fois, c'est qu'à proprement parler seul le symptôme réussi à rendre partenaires les parlêtres, le vrai fondement du couple, c'est le symptôme.

Et si on considère le mariage comme un contrat, comme un contrat légal des volontés, qui lie des volontés, ce que j'aborderai, c'est le couple, comme un contrat illégal de symptôme. Sur quoi l'un et l'autre s'accordent-ils ? au sens même d'une harmonique. Eh bien je pense que l'expérience analytique montre que c'est le symptôme de l'un qui entre en consonance avec le symptôme de l'autre. La fois prochaine, je donnerai les articulations là que j'ai sautées et puis je présenterai un ou deux exemples à l'appui et j'essayerai aussi de justifier l'expression du partenaire-symptôme, en quoi ? quel est le joint qui permet de former cette expression elle-même ? Et aussi pourquoi c'est d'un accent particulier que le partenaire d'une femme peut être qualifié de partenaire-ravage.

Pour la fois prochaine.

Fin du séminaire Laurent-Miller
n°19 du 28 mai 1997